

الاجتهاد السني بين المفهوم

والامر في الاملا

مصطفى محمود منجد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن
في الإسلام

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

(سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٦)

© ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة.

منجود، مصطفى محمود

الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام / مصطفى محمود منجود. ط ١. -

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

٦٤٨ ص؛ سم. - (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٦)

يشتمل على إرجاعات بيليو جرافية.

تدمك ٨-٧٤-٥٢٢٤-٩٧٧

١- الأمن القومي. ٢- الأمن الدولي.

أ- العنوان. ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٣٢٣،٤٣

رقم الإيداع: ٩٦ / ١٠١٠٩.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	تصدير
٩	المقدمة
٢٥	الباب الأول : الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن
٢٩	الفصل الأول : التعريف بمفهوم الأمن ودلالاته
٣٠	المبحث الأول : الدلالات اللغوية لمفهوم الأمن
٣٦	المبحث الثاني : الدلالات الأصولية لمفهوم الأمن
٦٣	المبحث الثالث: الدلالات السياسية لمفهوم الأمن
٧٥	المبحث الرابع : دلالات مفهوم الأمن في الخبرة السياسية
١٠٧	الفصل الثاني : الركائز السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام
١٠٩	المبحث الأول : العقيدة أساس المثالية السياسية
١٣٣	المبحث الثاني: الخلافة وإقامة السلطة السياسية
١٧٠	المبحث الثالث: الأمة وحدود الاتساع الإقليمي
١٩٧	المبحث الرابع : القوة وفعالية الأمن
	الفصل الثالث:التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية
٢٣٣	واندراجه في المصالح الشرعية
٢٣٤	المبحث الأول : التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية
٢٦٩	المبحث الثاني: اندراج الأمن في المصالح الشرعية
	المبحث الثالث: القيم والمصالح الشرعية
٣٠٠	في نماذج الخبرة السياسية
٣٣١	الباب الثاني : الصياغة الحركية لمفهوم الأمن
٣٣٥	الفصل الأول: الأمن وحركة التعامل الداخلي
٣٣٨	المبحث الأول : مبادئ الأمن في التعامل الداخلي

الصفحة	الموضوع
٣٦٧	المبحث الثاني: وجهات الأمن في التعامل الداخلي
٤٠٦	المبحث الثالث: أهم مصادر تهديد الأمن داخليا
٤٤٨	المبحث الرابع: وسائل التعامل مع مصادر تهديد الأمن
٤٩٢	الفصل الثاني: الأمن وحركة التعامل الخارجي
٤٩٣	المبحث الأول: مبادئ الأمن في التعامل الخارجي
٥٢١	المبحث الثاني: وجهات الأمن في التعامل الخارجي
٥٥٣	المبحث الثالث: أهم مصادر تهديد الأمن في التعامل الخارجي
	المبحث الأخير: أهم وسائل التعامل مع
٥٧٧	مصادر تهديد الأمن خارجيا
٦٠١	خاتمة وتنبیه
٦٠٩	المراجع

تصديرو

لقد مثل "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" الذي قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال فريق من الأساتذة والباحثين بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية -جامعة القاهرة- ما يمكن أن يطلق عليه جماعة علمية أو بواكير مدرسة فكرية أو نموذجاً معرفياً خاصاً، بحقل العلاقات الدولية، حيث كانت الإدارة العلمية المتميزة للفريق البحثي واللقاءات المتكررة والمنظمة لجميع العاملين، سبباً جوهرياً في خلق نوعية من الاهتمامات الفكرية والهموم العلمية أثرت في تشكيل رؤية المشاركين في الفريق، فجاءت أبحاثهم ودراساتهم العلمية متكاملة مع المشروع البحثي ومكاملة له، بحيث يمكن وضع هذه الدراسات ضمن مجلدات المشروع دون أن ينشأ أي نوع من الافتعال أو أن يكون هناك شيئاً من التغير في السياق المضطرب والمنطقي للمشروع لذلك كان ضرورياً أن يتم نشر هذه الأعمال ملحقاً بالمشروع لتكامل الصورة وتعطي الموضوع زخمه الذي يستحقه وقد تفضل الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي والأستاذة الدكتورة نادية محمود مصطفى المشرف العام ورئيس الفريق البحثي بالمواقفة على تخصيص الميزانية اللازمة لنشر هذه الأعمال التي خرجت من رحم المشروع إلى جانب محتجاته وذلك من خلال الاقتطاع ولو بصورة جزئية من ميزانية نشره.

وهذه الدراسة التي أعدها الدكتور مصطفى محمود منجود -الذي قام بعبء أساسي في هيكل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام- تمثل إضافة لا غنى عنها لدارس العلاقات الدولية حيث أن موضوع الأمن بصفة عامة والأمن القومي بصفة خاصة جزء أصيل في دراسات العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، ومن ثم كان ضرورياً أن يتم تسليط الضوء وبصورة معمقة على هذا الموضوع في الرؤية الإسلامية سواء في أصولها الفكرية أو تطوراتها التاريخية ولذلك فإن هذه الدراسة تقدم إضافة من نوع آخر إلى منتجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ومن ثم كان من الضروري نشرها ملحقاً بأعمال هذا المشروع حتى تكتمل الصورة خصوصاً وأن الباحث قد عايش هذا المشروع منذ بدايته إلى نهايته وتفاعل فيه بصورة قوية ومؤثرة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب القاهرة

المقدمة

الدراسة من حيث موضوعها معنية بالربط بين أربعة مفاهيم أساسية، وجعلها محور التحليل في إطار الخط المنهجي الذي اختاره الباحث، ولاتعدو هذه المفاهيم أن تكون هي نفسها المتضمنة في عنوان الدراسة "الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام".

فأول مفهوم هو الأبعاد جمع بُعد وهو من ألفاظ الأضداد، ليس لأنه يعرف بنقيضه فحسب، وإنما لأنه محمل معان تبلغ حدا كبيرا من التضاد، فبعض معانيه - من قبيل المعاني البغيضة أو المكروهة خلقيا، كالهلاك والصغار، واللعنة، وبعضها الآخر من قبيل المعاني المستعذبة أو المقبولة خلقيا، كالتفاني في الشيء، والإمعان فيه، ونفاذ الرأي، والأمر الذي لا يقع مثله لعظمه^(١).

واستخدام الباحث لمفهوم البعد يقع في دائرة الشق الثاني من المعاني، وهذا يعنى ثلاث حقائق متكاملة، الأولى أن الباحث كان رائده إمعان النظر وبذل المزيد من الجهد العلمي، ومحاولة التفاني قدر الطاقة في كشف الجوانب السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، والثانية أنه إذا كان مقتضى معاني البعد بلوغ النهاية في الشيء، ومجيئه بحيث لا يحدث مثله لعظمه، فذلك ما حاول الباحث تحريره، ولكنه لا يدعيه، لأن بلوغ النهاية في الشيء هو الوصول به إلى مرتبة الكمال وهذا من خصائص الذات الإلهية، كما أن نماذج البحث العلمي في أحد المفاهيم لا يمكن لأيهما ادعاء أنه بلغ مرتبة النمط الفريد الذي لا يدانيه نموذج آخر لعظمه، والثالثة أن التحليل إذ يتجنى جانبا - اتساقا مع المعنى اللغوي - كى يدرس الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن لا يسعى إلى إيجاد هوة تفصل بين هذه الدراسة وبين المفهوم الجوري فيها - أي الأمن - وإنما هو اتحاء بها في حدود المفهوم نفسه، لمعرفة حقيقته، وطبيعة بعض جوانب هي اشتقاق منه، وامتداد له، دون إهمال بقية الجوانب الأخرى، أو الفصل التحكيمي بينها وبين الجوانب أساس التحليل.

أما المفهوم الثاني فهو مفهوم السياسة التي جاءت على هيئة الوصف للأبعاد، وما يقصده الباحث هو السياسة التي تبدأ وتنتهي عند الشرع، أي السياسة الموافقة لما نطق به الشرع، أو السياسة الشرعية التي ذكر فقهاء المسلمين أنها تسعى إلى القيام على أمر المسلمين بما يصلح دنياهم وأخراهم^(٢).

(١) انظر مادة بعد في: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩، ص ٣٠٩-٣١١.

(٢) انظر في تأصيل مفهوم السياسة الشرعية: ابن نجيم المصري الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بقلم فارسي بخط صنع الله بن عبد الله الشهر بكواكي. عام ١١١٣، ٢١ سطر، ١٧سم، ٤٨٩ مجاميع بدار الكتب الأزهرية، رقم ٢٣١٣٢، ص ٢٦٩-٢٨٧؛ وانظر أيضا: أمين دده أفندي، السياسة الشرعية، مخطوط بخط النسخ، ١٥ سطر، ٦٥٩ بحيث بدار الكتب الأزهرية، برقم ٤٥٨٠٨، نسخة في ٣١ ورقة. وانظر أيضا: ابن -

وحيث يأخذ مفهوم الأبعاد الصبغة السياسية فذلك لا يصفها فقط من حيث طبيعتها السياسية المقصود دراستها في موضوع هذه الدراسة، بل ويضبط أيضا هذه الصفة بكونها منبثقة من المفهوم الإسلامي للسياسة، وليس من المفهوم الوضعي، وانطلاقا من هذا التحديد ينبغي ملاحظة أمرين:

الأمر الأول أن الباحث تعتمد الحديث عن الأبعاد السياسية للأمن، وليس الأمن السياسي، حتى لا يفهم من ناحية أن الأمن في الإسلام هو فقط أمن سياسي، وفي هذا اقتتات على الطبيعة الشاملة للمفهوم التي تحوى أبعادا أخرى غير سياسية، ولأن مفهوم الأمن السياسي لا يستغرق كل الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن، لأن الأمن السياسي في التحليل الأخير يطلق على الجهد المبذول في المحافظة على أسرار الدولة وسلامتها، والعمل على منع ما من شأنه إفساد العلاقة بين السلطة والشعب، أو تشويه صورة الدولة، فهو قائم على منع وضبط الجرائم الضارة بأمن الدولة، إلى جانب التصدي للمشكلات والانحرافات التي من شأنها أن تشكل دوافع ومنطلقات لإثارة الجماهير، أو تكون تعللا لقيام الأنشطة المضادة^(١).

والأمر الثاني مبني على الأمر السابق، فإذا كان الترابط بين الأبعاد السياسية والأبعاد غير السياسية للأمن حقيقة لا مرء فيها^(٢)، والفصل لغرض الدراسة والتحليل، فإن الترابط بين الأبعاد السياسية وبعضها البعض هو تأكيد لهذه الحقيقة، فليس ثمة ما يفصل بين أمن الفرد وأمن الجماعة، وأمن الحاكم وأمن المحكوم، وأمن المسلم وأمن غير المسلم، والأمن في وجهته الداخلية والأمن في وجهته الخارجية، فكل منها يساهم بدور في توفير المناخ الأمني اللازم لحركة المجتمع السياسي المسلم.

= قيم الجزوية، الطرق الحكمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، هامش فتح العلي المالك للشيوخ عيش، القاهرة: المكتبة التجارية، د، ج، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١) انظر في تعريف الأمن السياسي: عميد محمد عبدالكريم نافع، الأمن القومي، القاهرة: دار الشعب، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ١٠٧-١٢٠؛ وانظر للمؤلف نفسه: أمن الدولة المصرية، بدون، ص ٤٤-٥١.

(٢) خاصة الأبعاد الدينية، انظر المعاني المتعددة لمفهوم الدين والتي من بينها السياسة في: د. محمد عبدالله دراز، الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بدون، ١٩٥٢، ص ٢٣ وما بعدها؛ محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص ٥٣٢-٥٥٢.

وانظر العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام من منظور منهجي إسلامي في: سيف الدين عبدالفتاح، "التحديد السياسي والخبرة الإسلامية. نظرة في الواقع العربي المعاصر" رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٧، مواضع متفرقة، وانظر بصفة خاصة المقدمة. وانظر أيضا:

Muhammed A. Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'Aref Limited, 1975, PP. 1-

19, John L. Esposito, Islam and Politics, Massachusetts: Syracuse University Press, 1987, PP. 1-29.

والمفهوم الثالث: الأمن، وهو في أبسط معانيه حالة الطمأنينة وعدم الخوف التي لاغنى للوجود السياسي عنها، والتي لايتسطيع المجتمع السياسي المسلم أن يستمر في أداء وظيفته الحضارية- أفرادا وجماعات، حاكما ومحكوما، مسلما وغير مسلم، داخليا وخارجيا - إلا بها، وقد وجدت في الأصل العقيدي التوحيدي الذي تقام عليه أسس هذا المجتمع مادتها الراسخة، التي تزكى فيه روح المتابعة والمراقبة المستمرة لإنماء هذه الحالة، والتصدي لمحاولات الاعتداء عليها .

والمفهوم الأخير، الإسلام، وقد استخدمه الباحث بمعنى الأصول المنزلة قرآنا وسنة كمصدرين أصليين للتشريع الإسلامي، ومايتفرع عنهما من مصادر تكميلية، ويلحق بهما الخيرة السياسية الإسلامية المتعاقبة مع هذه الأصول في عصرى النبوة والخلافة الراشدة .

تقع الدراسة من حيث المجال ضمن سلسلة الدراسات التي تهتم بتسليط الضوء على أهمية التنظير السياسي الإسلامي لمفاهيم الحركة السياسية، من حيث هو مجموعة المدركات التي يمكن من حصيلتها ابتداء التصور الذي يستطيع أن يسود الممارسة السياسية الإسلامية -بقطع النظر عن تطبيقه من عدمه، أو نجاحه من فشله، وبقطع النظر عن مراحل تطبيقه- كما يمكن من خلالها -أي المدركات- الارتفاع إلى قمة التجرد، فإذا بنا إزاء إحاطة متكاملة للعالم الفكري والتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية، والدلالات المنطقية، والقوانين العلمية التي تحكم الوجود السياسي^(١).

الفهم السابق للتنظير السياسي ولعناصره يجعل الباحث في سعة لعرض أهم السمات التي يحملها، والتي تقيد بها في عرضه لموضوع هذه الدراسة، ومنها:-

أ - أصالة المصادر التي يمتلكها وتنوعها، ابتداء - وكما سبق القول - بالمصادر المستندة إلى الوحي مباشرة قرآنا وسنة، ثم المصادر المشتقة التي هي محصلة التفاعل والتأثر بالوحي عبر الزمان والمكان^(٢).

ب - عدم الإغراق في التجريدات النظرية بحيث تهمل النظم والحركة، أو الإغراق في الواقعية على حساب النموذج الذي يسيرهما، وإنما تتصل دوائر هذه

(١) انظر بتصرف: مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لمؤلف ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك،

القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ج١، ص ١٦٢ .

(٢) انظر تفاصيل هذه الناحية في: د. منى أبو الفضل، "نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين

المقدمات والمقومات"، بحث مقدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم في ١٥-٢٢ جمادى

الأول ١٤٠٧هـ. ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧، ص ٩-١٤ .

الشعب الثلاث، فالفكر هو التصور الذي يوصل للنظم، فإذا بها تستوعبه لتفعل وتنفعل به، لتكون المحصلة الحركة التي تخرج في شكل مجموعة من الممارسات، تؤثر بلاشك في الفكر سلباً أو إيجاباً، ثم لا يلبث الفكر يؤثر بدوره في النظم وهكذا، دون توقف أو انقطاع^(١).

ج - الإرتكان إلى الأضل العقيدي في التأسيس والبناء، ومن ثم فإن هذا يفرض على الباحثين المسلمين ترسيخ كل ما يحافظ على الانتماء العقيدي في التنظير السياسي الإسلامي، واستبعاد كل ما هو تعبير عن أي انتماء آخر في المجتمع السياسي.

د - إمكان الاقتراب من الظاهرة السياسية اقتراباً كلياً للإمام بمكوناتها وتفاعلاتها العامة، واكتشاف قوانينها، واقتراباً جزئياً لدراسة بعض هذه المكونات بصورة متعمقة بشرط أن يتكامل الاقترابان في الهدف النهائي من تحليل الظاهرة موضع الدراسة.

هـ - الطابع القيمي الأخلاقي، بكل ما لمفهوم القيم من معان، وهو في ذلك لا يساير فقط الطبيعة القمية المستنبطة في الدين الإسلامي، وإنما يساير أيضاً الطبيعة القمية للمجتمع المسلم المتلقى لهذه الفضائل وتلك القيم، ويأبى تجزئتها، أو التضحية بأي منها.

و - الكفاحية، إذ لا يقوم بالتنظير السياسي الإسلامي إلا من لديه استعداد لبذل الجهد البحثي واستثمار الوقت في تقليب مصادر المعرفة الإسلامية كي يستخلص أهم عناصر هذا التنظير^(٢).

اتخذت الدراسة تجربتي الخبرة الإسلامية في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، إطاراً زمنياً لها، وهو اختيار لا يعنى الهروب من التجارب الأخرى - التي تلتها - خاصة التي اقتربت من مثاليتهما، وإنما زكته عدة مررات.

أولها أن هذه الفترة تعد في الضمير الإسلامي رائداً لخير القرون الإسلامية، وفق

(١) انظر : مقدمة د. حامد ربيع، مرجع سابق، ص ٩٢، د. عبدالقادر هاشم رمزي، الدراسات الإسلامية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٨٢-١٨٥.

(٢) انظر بعض آفاق التنظير السياسي الإسلامي المعاصر في :

Mumtaz Ahmed, "Islamic Political Theory: Current Scholarship and Future Prospects", in Mumtaz Ahmed(ed), State Political and Islam, U.S.A. American Trust Publications, 1986, PP. 1-22.

انظر بعض مشكلاته في: Khalid M. Ishaque, "Problems of Islamic Political Theory" in Ibid, PP. 25-36.

الحديث النبوي "خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"^(١)، وخيرتها ليست امتيازاً استحقت لذاتها وكفى، وإنما لأنها كانت أكثر التزاماً بالأصول المنزل رغم ما حدث من فتن في عصر الخلافة الراشدة.

والثاني أنها فترة تقدم نماذج متنوعة لحالة الأمن التي يمكن أن يمر بها المجتمع المسلم، ففيها نماذج الإيناع، وفيها نماذج التصدع، خاصة في أواخر عصر الخلافة.

والثالث أنها شهدت تطورات مختلفة للنظام السياسي الإسلامي، ولاشك أن كل تطور منها شهد صياغة أمنية، اتفقت وملامح كل منها، ومتابعة هذه الصياغات وتحليلها، ومقارنتها لازمة لمعرفة تطور دلالات مفهوم الأمن وتطور الأشكال المؤسسية التي يتجسد من خلالها، قبل التوصل إلى شكل معاصر للنظام السياسي الإسلامي^(٢).

والرابع أن دراسة هذه الفترة تشكل استمراراً للجهد البحثي الذي قام به الباحث في رسالته للماجستير عن "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام" ومن ثم فقد تمت فيه دراسة الوجه السلبي للأمن في صدر الإسلام، لذا كان منطقياً استكمال البحث في هذه الفترة لعرض الصورة الإيجابية لهذا الأمن، وبعرضهما معا تتضح معالم السنن التي يجب فقهاها عند النظر إلى أمن المجتمع المسلم، وهو ينعم بالطمأنينة وعدم الخوف، أو وهو يعاني من الترويع والتهديد.

أهمية موضوع الدراسة وأهدافه :

بدأ الإعداد لهذه الدراسة منذ أن فرغ الباحث من رسالته للماجستير التي تحمل عنوان "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، فقد تبين له أمران على قدر كبير من الأهمية، أولهما أن الفتنة الكبرى كشفت - في أبعادها وأسبابها وآثارها - عن شرح خطير في جدار أمن الأمة المسلمة، والأمر الثاني أن الانتكاسة الأمنية التي يعاني منها المجتمع المسلم المعاصر ليست إلا وجهاً آخر، واستمراراً - ولو بصورة مختلفة - للانتكاسة التي حدثت في صدر الإسلام، إذا ما أخذ في الاعتبار طبيعة الفارق الزمني، والتفاوت في مدى الالتزام الديني، وطبيعة التكوين الحضاري، وحدود الانقسام الإقليمي لدار الإسلام، فضلاً على اختلاف المكانة في التأثير على قيادة المجتمع الإنساني.

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق طه عبدالرؤف سعد وآخرين، القاهرة:

مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ج ١٢، ص ٤٥.

(٢) انظر مناقشة هذه القضية في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار

الشروق، ١٩٨٩م، ص ٢٤٠ وما بعدها.

لقد بدا للباحث ضرورة أن لا تمر مثل هذه التداعيات الخطيرة دون استخلاص العبر وتحليل النتائج، وبدأت التساؤلات تفرض نفسها، بعضها يتعلق بالبحث عن تفسير حدوث الوهن، رغم أن أسباب القوة في أيدي الأمة أكبر من أسباب الوهن ذاته، وبعضها الثاني يرتبط بمعجز المسلمين عن الاستفادة من تجارب ممارساتهم السابقة، إذ سرت بينهم عوامل الوهن من جديد، وبعضها الثالث يختص بمحاولة البحث عن مخرج.

تلك كانت بداية الاهتمام بقضية الأمن في الإسلام التي ما انفكت - إذ اختمرت أبعادها في ذهن الباحث - تشغل حيزا كبيرا من اهتمامه، خاصة وقد زكاهها بعض الاعتبارات العلمية والعملية التي جعلت دراستها أو البحث فيها غير قابل للتردد أو التراجع.

الاعتبار الأول أنه في زحمة الحديث عن مخرج للأمة المسلمة يحفظ لها أمنها وبقائها، اختمرت الأفكار وقدمت الحلول على المستوى الرسمي في كثير من بلدان المسلمين، لكن الحل الإسلامي لمشكلة الأمن ظل حبيس ضيق الأفق أحيانا، والتجهيل أحيانا أخرى، والتلبس أحيانا ثالثة، وإذا كان مسموحا بظهور محاولات واجتهادات غير مبنية على الإسلام في صياغة الأمن، فالعدل يقتضى ظهور محاولات واجتهادات أساسها الإسلام في مثل هذه الصياغة، وليس ما يعرضه الباحث في دراسته إلا إحدى هذه المحاولات.

والاعتبار الثاني مثاره مفهوم الأمن في الإسلام لم يقدر له حتى إعداد هذه الدراسة أن ينال حظه من التحليل المنهجي، من هنا تأتي هذه الدراسة كمحاولة لسد بعض الخلل في دراسة المفهوم الإسلامي للأمن، علها تفتح الطريق أمام الباحثين المسلمين، وتلفت نظرهم إلى قضايا كثيرة لا يجب إهمالها عند إعادة النظر في تحليل هذا المفهوم بأبعاده المختلفة.

والاعتبار الثالث أن الأمن يعد أحد الأسباب التي تذهب عن الأمة كثيرا من عناصر الضعف والسقوط، لأنه من ناحية يغرس فيها حمية الوعي بأهمية توفير كل مصادر القوة المتاحة والقادرة على ردع أية محاولة لانتهاك أمنها واستقرارها، ولأنه من ناحية ثانية يركى فيها الإحساس بأنها في رباط دائم، كما أنه من ناحية ثالثة حركة دائبة وممارسة فعالة، ونشاط متجدد، لأن تردده بين الابتلاء بالقوة، والابتلاء بالضعف يتيح الفرصة لمراجعة الذات، وتدارك الخلل، وإعادة ترتيب الأوضاع، وما أحوج أمتنا إلى كل ذلك الآن.

والاعتبار الأخير مرده أن الأمن كمفهوم قيمى وحركى يضع قيودا كبيرة على كل قيادة مسلمة تتحدث عنه أو تسعى إليه ليكون واقعا معاشا، فصياعة المفهوم إذ تركز على القرآن والسنة، والخبرة التي تعانقت بهما هي وحدها المقياس الذي يمكن من خلاله الحكم على ما قد يرتكب من تجاوزات باسم الحفاظ على الأمن، داخليا وخارجيا، وهي وحدها المحك الذي يأبى تحول الأمن واجهة تعلق عليها انتهاكات حقوق الانسان.

الضوابط المنهجية للدراسة :

لاشك أن الحديث عن المنهج بصفة عامة في الدراسات الإسلامية من القضايا التي تكتنفها المحاذير والصعوبات من كل جانب، ذلك أن عرض المنهج لا ينبغي أن يكون من قبيل إبراء الذمة، حيث يفرغ الباحث من دراسته ثم يبحث لها عن منهج، أو أداة منهجية، اتفقت أو اختلفت معها، قدر ما ينبغي أن يكون معايشة دائمة، وتنظيما مستمرا لموضوعاتها، وفق رؤية واضحة مقدما يعرف من خلالها الباحث ماذا يريد، وكيف يريد، وآثار ما يريده، ليس في عرض نتائج دراسته، بل وفي الموقع العملي لجهده في التصدي بالحلول لقضايا مجتمعه الفكرية، والحركية.

انطلاقا من هذه المقدمة فإن الضوابط المنهجية للدراسة تتضح معالمها في نقاط أربع أساسية، هي التعريف بالمنهج، وأهميته، والأدوات المنهجية المستخدمة، وحدود توظيفها.

النقطة الأولى : التعريف بالمنهج :

أصل المنهج - والنهج والمنهاج - في اللغة التوضيح، والتبيين، والمسلك، والخطبة المرسومة والطريق المستقيم، وجماع هذه المعاني الطريق الواضح الذي لا لبس فيه^(١)، وكذلك جاء قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَاكِلٌ﴾^(٢)، وفي حديث ابن عباس "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجة" أي واضحة بينة^(٣). وصفة الوضوح في المنهج كطريق مستقيم تفترض أمرين، أن يكون

(١) انظر مادة نهج في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٥٤-٤٥٥٥؛ محمد أبو بكر بن عبد القادر الرزازي، مختار الصحاح، ترتيب السيد محمود خاطر، القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، ٢٠٠٤، ص ٦٨١؛ د. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٩٥٧؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٦، ص ٥٠٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٨، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ-١٩٣٤م، ج ٦، ص ٤٦-٤٧.

(٣) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٥٥٥٤-٥٥٥٥.

بناؤه مساعدا على هذا الوضوح وهنا يبرز ما يسميه البعض بما قبل المنهج^(١)، أو بفلسفة المنهج عند البعض الآخر^(٢)، وأن يكون سالكه على دراية ووعي به، أي بما يتجهج، فإذا ما اكتمل هذان الأمران تسهل الاستفادة من المنهج في الوقوف على بيان الطريق والوقوف على الخطوات، أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال^(٣).

فالمنهج بهذا الشكل يستبطن عدة دلالات:

أولها أن المفاهيم أساسه، أو اللبنة الأولى التي عليها يقام، والمفاهيم في المنهج ليست ألفاظا تطلق، أو تردد بلا إدراك لكنهنها، بل هي، فكل مفهوم يعبر عن حقيقة معينة، وتبدو أهمية ذلك في التحليل السياسي من حيث إن المفاهيم تمثل العناصر التي من خلال خلق التجانس بينها نستطيع أن نصل إلى عملية بناء للإطار الفكري الذي هو وحده يسمح باحتضان الحقيقة السياسية^(٤).

وثانيها أن المنهج تعبير عن وعي لازم، سواء قبل تصور المنهج، أو حال استخدامه كآلة للتوضيح المعرفي، أنه الوعي المنهجي الذي يدرك النسب والعلاقات في المنهج، ويضبطها، ويزيل العوارض والمنحنيات التي تخرج به عن الغرض الذي وضع له.

وثالثها الأصالة، فالمنهج يترجم واقعا اجتماعيا حضاريا معينا "إنه يقوم ويتشكل ويتكون عبر عملية معقدة في أثناء دراسة نمط مجتمعي محدد، مما يحدد له مبادئه، ومقولاته، ونماذجه، إلا أن هذه حين تتحول إلى مبادئ ومقولات ونماذج ذلك المنهج تصبح بلورها ممسكة بخناقه، بشكل لا يسمح له الانفكاك منها^(٥).

والدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها، حين توصلت إلى مفاهيم المنهج نظريا، ومارست تطبيق بعضها على الساحة العملية إنما تحمل معها نذر خطر يجب أن يحذر منها الباحثون المسلمون، إذا ما نقلت هذه المفاهيم، ونقلت من ثم المناهج التي تنظمها،

(١) انظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٢٤، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوي، النظرية السياسية. النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٦، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٣) انظر: د. منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص ٢.

(٤) انظر: مقدمة د. حامد ربيع، مرجع سابق، ج١، ص ١٦٣.

(٥) انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: دار الكلمة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ١٢.

من واقع غير مسلم، لتكون بدائل للمفاهيم والأفكار الإسلامية، دون تمحيص ومراجعة، يفرضهما الوعي النهاجي، وتستدعيهما الحيلولة دون تشويه الطابع المعرفي الإسلامي^(١) .
ورايعتها أن المنهج هو في التحليل الأخير وسيلة لاكتساب المعرفة أو لاكتشاف الحقيقة المستبطنة في ظاهرة ما، لأن المنهج لا يوقف به عند مرحلة بنائه، بل يمضي به بعد ذلك إلى بعض الظواهر حسب الغرض المحدد له سلفاً^(٢)، وقد ارتبطت بنمط حضاري تاريخي معين، له مقولاته المحددة التي لا بد أن يؤثر فيها، ويتأثر بها .

والخامسة ارتباط المنهج بالصيغة النظامية، فالمنهج هو الذي يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة، لتوصيلها فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهج^(٣) .

النقطة الثانية : أهمية المنهج :

ترجع أهمية المنهج في المجتمع المسلم المعاصر، على مستوى الفكر ومستوى الحركة، إلى عدة عوامل .

فالمنهج إذ يسري في دراسة الظواهر المختلفة في المجتمع المسلم إنما يذكره بقيم هو في أشد الحاجة إلى استدعائها من جديد - كالجديدة، والتفكير المستقيم، والنظام، والوعي، والعلم، والترتيب، والوضوح - بعد أن غفل أو تغافل عنها كثيراً في شؤونه المختلفة، رغم أن دينه قد سبق بها، كما يضع أقدامه على الطريق الصواب للشهود الحضاري، تكليفاً وأمانة^(٤)، لأن المنهج لا يحصره عند الملاحظة السلبية لقضاياها، بل يأخذ به نحو

(١) لاحظ ما أورده: د. عبدالقادر هاشم، مرجع سابق، ص ٥-٨ .

(٢) انظر: محمد فريد محمد السيد حجاب، "الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. دراسة في الفكر الإسلامي"، رسالة دكتوراه منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١١ .

(٣) انظر: د. منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص ٢ وما بعدها .

(٤) هذا الشهود مأخوذ من قوله تعالى ﴿وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة/١٤٣، وقوله ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴿الحج/٧٨﴾ . فالشهود إذا مقام تكليف، مناطه إقامة أحكام الشرع في الذات قبل نقلها إلى الآخرين، حيث تأتي الصلاة والزكاة والاعتصام بالتوحيد في مقدمة دلائل الالتزام الديني - فلا يتوكل المسلمون في التزامهم هذا، بحيث إذا فرض عليهم نموذج غير إسلامهم قبلوه قانعين بمقام البديل له - بل يقودهم شهودهم إلى المقدمة في قيادة الإنسانية لا إلى البديل، من هنا لا يقبل الباحث إطلاق مقولة البديل الحضاري على النموذج الإسلامي، لأن كونه بديلاً لغيره، يعني أن غيره هو الأصل وهو النائب، أو المؤخر، وهذا يتعارض مع مقام الشهود الحضاري بالمعنى السالف .

شجاعة المواجهة .

كما أن المنهج أحد مداخل إعادة إرساء أخلاقيات الحوار في حياة المجتمع المسلم، بكافة فئاته، وقطاعاته، وقياداته، ليتفق على كلمة سواء في قضاياها ومشاكله، وقراراته، وسياساته، وإذا كان الاختلاف من سنن الله في خلقه مما يقبله الوجود الحضاري المسلم وفق حدوده، فإن تهادي الإقحام في الاختلاف لاطائل من ورائه إلا الانقسام ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾^(١) .

كذلك فإن المنهج يضع حدودا للاقتباس النهاجي الغربي، فمما لاشك فيه أن الفكر الغربي قد أفرز العديد من المناهج، ولا يزال واقع المجتمع الغربي يقدم المزيد^(٢)، والنوبان في استيراد المنهج الغربي للدراسة الظواهر الإسلامية مفض إلى تشوية النمط المعرفي الإسلامي^(٣)، والاحتجاج بعالمية المنهج أو عدم تأثيره الحضاري، دعوى مبنية على مغالطة "فلا منهج مجردا من مقولاته ونماذجه، لأنه تشكل في أحشاء النماذج التي عاجلها... لأن القواعد المجردة لأي منهج لاتعمل خارج حياته الحية الفاعلة في نموذج المجتمع، وفي موضوعاته التي جاءت نتائج تطبيقاته، فمهما حاول المرء أن يقوم بمثل هذا الفصل فسوف يبقى في الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات التي هي جزء لا يتجزأ من المنهج المذكور^(٤) .

وأبضا إن الاهتمام بالمنهج يفتح الباب لإعادة النظر في مناهج علماء أصول الفقه، ومناهج المحدثين، إن هؤلاء يمثلون جيل الريادة العلمية الذين أتاهم الله بصرا وبصيرة في العلم دونهما بكثير الاخفاقات المعاصرة، والدعوة إلى الرجوع إلى جيل الريادة دعوة مراجعة لا دعوة تراجع، دعوة إلى عقل مفتوح قادر على الفصل بين ما يصلح وما لا يصلح، فلكل علم آفته، أو كما ذكر الذهبي له زغلة^(٥)، فلاشك أن هذه الدراسات النهجية "ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تؤثر حضاريا وثقافيا على حياة الأمة، لأنها في نهاية المطاف هي من علوم الآلة التي تكتسب

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٥ .

(٢) انظر عرضا لبعض هذه المناهج في : د. محمد طه بدوي، مرجع سابق، ص ٢٤٣ - ٢٦٠؛ د. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٥٩ وما بعدها. وانظر رؤية إسلامية نقدية لبعضها في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) خاصة إذا وجد له تابعين داخل المجتمع المسلم. انظر: د. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٩٨٢، مواضع متفرقة .

(٤) انظر: منير شفيق، مرجع سابق، ص ١١ .

(٥) انظر كيف يحدث الزغل - أو الأقوات - في بعض علوم الأمة في الرسالة القيمة، وإن كانت محدودة الصفحات التي قدمها: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بيان زغل العلم والطلب، ويليهِ النصيحة الذهبية لابن تيمية، دمشق: القدسي، ١٣٤٧هـ، ص ٢ - ٣٠ .

للاستخدام، وإن كانت عصور تخلف المسلمين جعلت منها غايات يتوقف عندها^(١).

ثم إن المنهج يرفض أن يقبع العقل المسلم في دائرة ما يفرض عليه من مناهج غربية، أو يكتفى برفضها لمجرد الرفض دون موقف واضح ومحدد منها، إنه ملزم بقبول التحدي، وهنا يمكن عرض بعض بدائل التعامل، ومنها استرداد المفاهيم والمناهج المغتصبة، وإضافتها إلى الواقع الفكري المسلم لتؤثر من خلاله على العقل البشري^(٢)، وابتداع نمط منهجي مسلم يقدم مداخل منهجية جديدة مبنية على الأصول المنزلة والتراث الحضاري المسلم، والبحث والتنقيب عن نماذج جاهزة، أو تحتاج تجديدا يتفق وواقع الأمة، وتقييم التراث المنهجي الغربي بلا تعصب أو آراء مسبقة، ثم قبول ما يمكن أن يكون زادا معرفيا يؤكد الأصالة الإسلامية، ورفض ما يتعارض معها، أو يطعن فيها، فالحكمة ضالة المؤمن فأنى وجدها فهو أحق بها، ولذلك شروطه، وهى مناط الحديث في موضع لاحق.

ويبقى أن للمنهج دوره التجديدي في الاستجابة لمعطيات العصر، خاصة التجديد السياسي الذي غدا قضية وجود معنوي ومادي للمجتمع المسلم، فكأنه مطلوب منهج تجديدي يتحرك بلا حرج في الواقع المعاش ليحافظ على أصوله، ويستوعب ما يحقق الصالح له، ويدفع ما يهدد أمنه في معركة الصراع الحضاري لتأكيد الذات والهوية^(٣).

النقطة الثالثة : الأدوات المنهجية المستخدمة في الدراسة :

غنى عن البيان أن المنهج هو طريق الوصول إلى الظاهرة، في حين أن الأداة هي الدابة التي يمتطيها الباحث في ارتياد هذا الطريق^(٤) ، ويفترض في الأداة أن تسهل هذه المهمة، فإن قصرت عنها، لم يكن ثمة مفر من البحث عن أداة أو أدوات أخرى حتى يصل بها الباحث إلى نهاية طريقه، والمهم في ذلك أن يلاحظ شيئا، الأول أن لا يكون تعدد الأدوات حشوا بلا داع أو سبب أو نشازا منهجيا، أو تلفيقا يأخذ من هذه الأداة وتلك، ويترك منهما فينتج تشويه في المنهج الأساسي، والشئ الثاني أن يكون المنهج

(١) انظر : د. همام عبدالرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة،

العدد ١٦، المحرم، ١٤٠٨هـ، مرجع سابق، ص ١١

(٢) انظر : رفاعي سرور، حكمة الدعوة، القاهرة: مكتبة وهبة، بلون، ص ٧٦-٧٧.

(٣) انظر في أبعاد هذا الصراع والسنن التي تحكمه: د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢، ص ٥-١٣. وانظر أيضا: د. محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، مواضع متفرقة.

(٤) انظر : د. حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي أقيمت على طلبة كلية الاقتصاد، القاهرة:

مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ص ٥.

والأداة التي ترتاده معبرين عن الظاهرة موضع الدراسة، فلكل ظاهرة طبيعتها، ومحاولة دراسة ظاهرة بمنهج مستهجن، أو بعيد عنها هو بعد عنها، من حيث قراءتها بأجدية خاطئة.

وقد اقتضى التأصيل الفكري والحركي لموضوع الدراسة الاستعانة بأكثر من أداة، تم توظيف كل منها وفق حدود منهاجية شكلت ضوابط ملزمة للأدوات كلها، ومن هذه الأدوات:

١ - المنهج التاريخي:

وتم استخدامه في رصد التطورات السياسية واستخلاص دلالاتها، دون الوقوع في أسر التفاصيل التاريخية، أو السرد التاريخي للأحداث، واستخدم أيضا في متابعة تطور دلالات مفهوم الأمن لاكتشاف الثابت والمتغير فيه، وإمكان وجود أسماء أخرى له، كما كان التاريخ هو مادة بناء بعض النماذج التاريخية التي ساندت تحليل المفهوم، لكن مع ملاحظة أن هذه الاستخدامات لم تقتض على السياق الزمني للأحداث، ولم تقترب منها إلا بمفاهيمها وليس بإسقاطات مفاهيمية معاصرة لاتعبر عنها.

٢ - المنهج المقارن :

وقد وظف بشكلين؛ أحدهما تمت فيه المقارنة الداخلية حيث مقارنة بعض المفاهيم التي عرفتها الأصول المنزلة، أو التي عرفتها الخبرة ببعضها، والثاني تمت فيه المقارنة الخارجية بين بعض المفاهيم الإسلامية وبين مفاهيم أخرى، قدمتها الخبرة السياسية المعاصرة. المقارنة هنا سعت إلى اكتشاف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، بغرض إبراز مدى التميز في الدلالات والمعاني، ومدى الأصالة في التعبير عنها.

٣ - بناء النماذج القرآنية، والتاريخية:

وقد تناولها الباحث بصفة خاصة في الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن في محاولة منه لإيجاد نسق قياسية تكون سوابق في الاقتداء بها، وبكيفية بنائها في معالجة مفاهيم وقضايا أخرى من وجهة نظر إسلامية.

فالنموذج القرآني هو نموذج موحى به، ولذلك فإن من خصائصه أن القرآن تحدث عنه في عمومياته ثم جاء المفسرون وفضلوا فيه، وهو يستوعب في دلالاته وسننه الزمان والمكان، وينطلق من واقع تاريخي - وقد لاينطلق منه - لفهم سنن الله في الخلق والكون والحياة، ويحمل مصداقيته في ذاته، وإنما يدخل عليه التشويه

من الروايات المذهبية، أو الدس بالموضوع من الأخبار فيه، ويغلب عليه الأسلوب القصصي، ولا يأتي على وتيرة واحدة فقد يتحدث عن فرد، أو جماعة، أو مجتمع، مؤمن، أو كافر.

أما النموذج التاريخي فأهم خصائصه أنه خاص بتجربة إنسانية، أي مرتبط بواقع تاريخي وتطور سياسي شهده هذا الواقع، وهو عرضه لسوء التأويل بصورة أكبر من النموذج القرآني لأنه لا يحمل مصداقيته في ذاته، بل في أمانة نقله، فمصدره الأساسي ليس القرآن بل ما ينقله المؤرخون، وعلماء السير والطبقات، وقابليته للتكرار مرتبطة بشروط الإنسان، والزمان، والحدث، والمكان، ولكن بصورة مختلفة لاختلاف طبيعة هذه العوامل جميعا من فعل حضاري إلى آخر، ويعرض بأكثر من وجه، ويحاكم من خلال الأصول المنزلة، ولا يحاكمها.

٤ - تحليل النصوص :

فقد عمد الباحث إلى التوقف عند النصوص لاستنتاج ماهي محملة به من معانٍ ودلالات أمنية على اختلاف أنواعها.

فالنص المنزل (قرآنا أو سنة) كان مصدر تحليله ما ذكره المفسرون وعلماء الحديث، وشارحو السنة، وهذا النص استنبط منه الباحث الدلالات، وتحاشى القول فيه برأي دون نسبته إلى دليل، ولم يقل برأيه خشية الوقوع في حرج القول بغير علم، أو الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو محرم شرعا^(١).

والنص الفقهي كان المرجع في تحليله صاحب المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه النص، ونظرا لأنه اجتهاد بشري، فقد كان للباحث بعض الوقفات مع بعض هذه النصوص، سواء بعرض الملاحظات عليها، أو عرض رأي آخر غير الذي تستنبطه.

والنص الوثائقي خطبا، أو رسائل، أو عهدا، كان الاعتماد في تحليله على بعض علماء اللغة، أو شرح بعض الذين جمعوه من المعاصرين، فضلا على الاجتهاد الشخصي، وقد حُلِّل النص الوثائقي بشكل يحاول قراءة ما يقوله في ظاهره، وما لا يقوله في ظاهره وإن كان يفصح عن معانٍ لا يتوصل إليها بمجرد القراءة الأولية، دون الغوص في أغواره.

والنص التاريخي - الذي يحكى عن حدث، أو واقعة، أو شخص، أو ماعدا ذلك- تم تحليله عن طريق من نقله، أو من شرحه لو وجد، وإلا كان يحمله

(١) انظر : ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص ٣٠٤.

الباحث بنفسه في إطاره دون تحميله، ولكن بخطوات، تبدأ بمحاولة حصر الروايات المختلفة في الحدث، أو الواقعة، أو الشخص، ثم الترجيح بينها كلما أمكن، واختيار الروايات الأكثر ملائمة وصدقا في وصف الحدث، ثم تحليلها برؤية سياسية حسب موقعها من موضع الدراسة .

النقطة الرابعة : حدود توظيف الأدوات المنهجية :

وضع الباحث بعض الحدود التي وظف من خلالها منهج الدراسة، وأدواتها المنهجية . ويقع ضمن هذه الحدود .

١ - أن عبارة " في الإسلام " الواردة ضمن عنوان الدراسة ترادف ما استطاع الباحث أن يستنبطه من أحكام وتشريعات لمفهوم الأمن في الأصول المنزلة، ولا ترادف ما نطق به هذه الأصول، ولعل هذا يشكل اتساقا مع ما ذكره كثير من الفقهاء عن عدم جواز القول بأن هذا رأي الإسلام في الحكم المستنبط منه، خشية أن ينسب إليه ما ليس فيه، أو منه^(١) .

٢ - حرص الباحث على تنويع مصادر تفسير القرآن بحيث جمعت بين اتجاهات بعض علماء السلف كالطبري، والقرطبي، واتجاهات بعض المعاصرين كسيد قطب، والصابوني، أما في مصادر السنة والأحاديث النبوية فكان منهجه التعويل على صحيح البخاري ومسلم، في الإسناد، والشرح، ويكملهما - خاصة في الشرح - ما ذكره ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث، والأصفهاني في المفردات، كما تم الرجوع بالأحاديث - فيما دون البخاري ومسلم - إلى مصادرها المباشرة من كتب السنة، مع إزالة العنونة، والاقتصار أحيانا في متن الحديث على ما يخدم المعنى مباشرة، حفاظا على متابعة التحليل وسهولة عرض الأفكار .

٣ - استخلص الباحث في بنائه لكثير من المفاهيم معانيها اللغوية مباشرة، دون حوض في تفصيلات اللغويين، فيما عدا المفهوم الأساسي - الأمن - الذي اضطر الباحث إلى إيجاز استعمالات معانيه، لبيان كيفية اشتقاقها، وكيفية استنباط عناصر المفهوم منها، مع ملاحظة أنه تم رد معاني المفاهيم اللغوية إلى المعنى العام الذي يشكل العماد لها، والقاسم المشترك بينها، ليؤكد عدم تناقض المعاني، وتكاملها في توضيح حقيقة المفهوم الأساسي .

٤ - لم يسر الباحث وراء مزالق الفكر الدفاعي في عرض مقولات الدراسة

(١) انظر ما أورده ابن قدامة في : المعنى، القاهرة: طبعة النار، ١٣٤٦هـ، ج١، ص ١٣ .

وأبحاثها، لقناعته أن مثل هذا الفكر يأسر الحركة ولا يطلّقها، ويحبسها في دائرة رد الفعل لا دائرة المبادرة، ويجعل الأمة في موقع التهمة الواجبة الرد^(١)، وما أحوج هذه الأمة إلى الفكر البنائي الذي يجعل الأصول المنزلة قاعدته، والاجتهاد المستقيم آتته، والواقع المعاش ساحتته للإبداع والنهوض، كما يجعل الدفاع أحد الفعاليات وليس كل فعاليات الحركة، ويستجيب لكافة تحدياتها. إنه الفكر الذي يرفض الانغلاق الذاتي، ويبني جسورا مع الثقافات الأخرى بحصون قوية، وهو أيضا الفكر الذي يتابع الحركة، ويصحح خطواتها، ويوجه قادتها، ويقوم معوجها، دون هروب من الخطأ، أو تبرير للفشل، أو إخفاء للعيوب، أو رفض للنقد الذاتي، أو خوف من مواخذات الآخرين.

٥ - كذلك لجأ الباحث - في بعض المصادر - إلى اختصار أسمائها أو أسماء مؤلفيها لطولها ووضع بعد اسم كل مصدر مختصر علامة (٠). بما يوحي أن اسم المصدر مختصر، على أنه قد رد هذا الاختصار بإيراد الأسماء كاملة في قائمة المراجع الكلية للدراسة، كذلك لجأ الباحث إلى تدعيم الفكرة - ما لم تكن اقتباسا مباشرا - بأكثر من مصدر، وإن اختلف أسلوب التعبير عنها أحيانا، فضلا على الإحالة إلى بعض المصادر التي يمكن الاستفادة بها لمعرفة مزيد من التفاصيل عن قضية أو أخرى.

وأخيرا فلا يسعني إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذتي الفاضلة الدكتورة حورية توفيق مجاهد التي ضربت لي مثلا طيبا في علاقة الأستاذ بتلميذه، وظلت تواصل عطاءها، نصحا مخلصا، وتوجيها صادقا، وعونا وافية، وتقويما صالحا، ولم تبخل علي بما ينفع في إعداد هذه الرسالة، ولم تضن عليّ بجهد يدعم بنائها، وأشهد الله أنها قومت كثيرا من أخطاء أسلوبية في الكتابة، وطريقي في الصياغة، ولم تفرض عليّ أثناء جميع مراحل هذا العمل رأيا معينا، بل تركت لي حرية التعبير عن الآراء والأفكار، بعقلها المفتوح، وفكرها الناضج... فجزاها الله عني وعن الإسلام خيرا. كذلك لا يسعني إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذي الكريم الدكتور كمال محمود المنوفي الذي تعلمت على يديه الكثير منذ أن شرفت بتدريسه لي في السنة الثانية في قسم العلوم السياسية، ولازلت أجد فيه من يومها مثلا صالحا للمائة الأخلاق، وتواضع العالم، وتقانيه في طلب العلم وتحصيله، وشجاعته في الحق... فجزاه الله عني وعن الإسلام كل خير.

ثم يأتي شكري وتقديري الخالصان لأستاذي الفقيه الدكتور محمد سليم العوا على

(١) انظر: عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الثامن، ١٤٠٥هـ، ص ٦١-٧٠.

قبوله تشريفي بالاشتراك في لجنة الحكم على هذه الرسالة، والذي أجد فيه مثالا صادقا للعالم الذي يوظف رجاحة العقل وسعة العلم فيما ينفع أمته ويصلح حالها، في الوقت الذي يأخذ فيه بأيدي أبنائها نحو فهم واع لحقيقة دينهم دون تفريط أو إفراط، فجزاه الله عني وعن الإسلام كل خير.

والحمد لله الذي بنعمته تتم

الصلوات

الباب الأول

الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن

يفترض مفهوم الصياغة ترتيب الشيء وإحكامه حتى يخرج في أحسن صورته، لذا فعندما يكون مقام الحديث هو تناول الجانب الفكري في صياغة مفهوم الأمن فذلك يرادف إعمال العقل لاستخلاص المبادئ والقواعد العامة التي يؤسس عليها المفهوم حتى إذا ما وجدت واقعا يطبقها، أو مجتمعاً ينشدها لم يجد حرجاً في ربطها بالأساليب الحركية والنظامية التي تستقي منهج عملها من هذه القواعد، فإذا بتكامل الجانبين النظري والعملية في المفهوم يعبر عن حالة من عدم الخوف، لا مجال للتشكيك في وجودها، ليس بمجرد الإحساس الداخلي أي كحالة نفسية داخلية يستشعرها أفراد المجتمع السياسي، بل وبالإحساس الخارجي، أي كحالة ملموسة، بحيث يشعر الجميع بنوع من التطابق بين ما يحسونه وبين ما يجدونه في الواقع المعاش بلا توهم أو تناقض.

وهذا التطابق هو الذي يخلع على الصياغة الفكرية بعض الدلالات العامة، فهي فكرية من حيث إن آلة ترتيبها واستخراجها من الأصول المنزلة، ومن ممارسات الخبرة الإسلامية، هي الفكر الإنساني، أو العقل البشري، ويقدر ما يستقيم هذا الفكر أو ذلك العقل، بقدر ما تستقيم الصياغة، وإلا ردت على الذي قام بها. كذلك فهي فكرية لأنها عملية اجتهادية تفتقر فيها الأفهام بقدر ما آتاه الله من بصيرة ووعي، ولذا فهي قابلة لتعدد النماذج تبعاً لتعدد الأفهام واختلافها في فقه مصادر الصياغة، وهي صياغة فكرية أيضاً من حيث إنها تؤصل لحركة المجتمع السياسي في قيمها وأهدافها ومقاصدها، وحيث يصير الالتزام بها مقدمة لازمة لتحقيق الأمن الذي تعد به، وفوق ذلك هي صياغة فكرية لأنها عملية تجريدية في البناء - وإن انطلقت في بعض أصولها من الواقع الذي عرفته الخبرة الإسلامية - وحركية في التطبيق. وهي صياغة فكرية - إضافة إلى ماسبق - لأنها عملية استنباطية أيضاً، على معنى أنها تقوم على استنباط دلالات ومعاني وركائز الأمن من الأصول المنزلة، ودلالاته ومعانيه وركائزه من الخبرة الإسلامية، ثم عن طريق الربط بينهما والتوليف - بحيث تكون السيادة عند التعارض للأصول المنزلة - تقدم الخلاصة في شكل نسق قياسي أو نموذج واجب الاقتداء لتحقيق الأمن، هذا النموذج في حقيقته ليس إلا منظومة قيمية، وحين يرتضيه المجتمع السياسي المسلم - وهو لابد أن يرتضيه ليستكمل شرائط الإيمان - إنما يرتضى فيه التأسيس على الوحي كأصل، والخبرة كسند، كما يرتضى فيه نمط المصالح والمقاصد الشرعية التي وعد بتحصيلها، حال إيمانه وإقدامه على عمل الصالحات ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك هم الأمن وهم مهتدون﴾^(١).

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

الفصل الأول

التعريف بمفهوم الأمن ودلالاته

لا يعدلو الحديث عن الأمن أن يكون حديثنا عن الحياة كلها، ذلك أنه مادة هذه الحياة ومصدرطمأنيتها واستقرارها وتوازن الكائنات فيها، وإن بدا أن ثمة صراعا وتدافعا بينها، لأن الصراع والتدافع هما جوهر حركتها في عملية التسخير الإلهي للكون لخدمة الكائن الأكرم عند الله، وهو الإنسان الذي أعد ليعبد الله حق عبادته، لكنه - أي الإنسان - غير مؤهل لذلك إلا بأن ترفع عن كاهله كافة القوى التي تشده بعيدا عن واجبه الإيماني، وتخرج به عن نطاق تدينه الصحيح، يشعر أن الوجود من حوله آمن بأمان الله، وآمن مادام سعيه في الحياة متوافقا مع النواميس والقوانين التي تحكمها، وآمن بكل ما للأمن من معان، يأتي في مقدمتها زوال الخوف، والحفظ، والطمأنينة، وعدم الخيانة، والثقة، والقوة، والدين، وما شاكل ذلك من المعاني التي عددها علماء اللغة للأمن. ولقد تأكدت هذه المعاني جميعها في حديث القرآن والسنة عنه بطرق متعددة، وأساليب شتى، وزادها تأكيدا أمران:

أولهما: دعوة هذه الأصول إلى ربط المفهوم بواقع سياسي يستجيب للفترة الاجتماعية في الإنسان، ويستعلى فيه نظام للحكم يصوغ المعاني المتعددة للأمن في صياغة شرعية، تتفق ومقام القيام على أمر المسلمين بما يصلح شأنهم في الدنيا والآخرة، وذلك معنى السياسة الشرعية التي تجعل الأمن سلوكا في تعاملات المجتمع السياسي، ووظيفة لدولته، واتصالا بتواءم وحركة الدعوة فيه.

والأمر الثاني: الواقع السياسي الذي تمخض عن عصر النبوة، وعصر الخلافة الراشدة، ذلك الواقع الذي شهد إيناعا لمعاني الأمن، كما شهد كذلك انتكاسة لها، مع تداعى وقائع الاضطراب وعدم الاستقرار، إن بفعل الأسباب الداخلية، أو بفعل الأسباب الخارجية، وفي كلا الحالتين - الإيناع والانتكاسة - اعترى مفهوم الأمن تطورات عديدة في دلالاته، وأدخلت عليه ألفاظ تدل عليه لم تكن معهودة الاستخدام في لغة العرب قبل الإسلام، خاصة أنه جاء مربوطا أحيانا بسياسات، وأفكار، ونظم، وقرارات وظفت جميعها بطريقة أو أخرى، لتأكيد الأمن، أو للزود عنه، أو لإقراره.

المبحث الأول الدلالات اللغوية لمفهوم الأمن

انطلاقاً مما أورده الباحث في المقدمة عن أهمية إنعام النظر في معاني المفاهيم السياسية من الناحية اللغوية، قبل توظيفها في التحليل السياسي المنضبط بفقهِ الأصول المنزلة قرآناً وسنة، وخبرة التعامل السياسي الإسلامي في الفترة التي ارتضيت إطاراً زمنياً لهذه الدراسة، يمكن القول أن تناول الدلالات اللغوية لمفهوم الأمن يرتكز على ثلاث زوايا متكاملة، معاني المفهوم، ودلالات هذه المعاني، والأبعاد الأساسية التي تشكل عماد فهمه فهما لغوياً مستقيماً .

المطلب الأول معاني مفهوم الأمن في اللغة

يعد مفهوم الأمن من المفاهيم اللغوية ذات الشراء في المعنى، وفيما يلي بيان موجز لذلك^(١).

(١) عدم الخيانة، فالأمن والأمان، والأمانة، والمنة نقيض الخوف، ولذا يقال أمن فلان يأمن آمناً، وأمناً إذا لم يخف، وقد أمنتته ضد أخفته، ورجل أمتته، أي يأمن من كل واحد، وقيل يأمنه الناس ولا يخافون غائلته .

(٢) التصديق، فأصل الإيمان التصديق، وهو مصدر آمن يؤمن إيماناً، فهو مؤمن، وقد اتفق أهل العلم - على ما يذكر ابن منظور - أن الإيمان معناه التصديق، وضده الكذب، وقيل التكذيب، ويقال رجل أمانة للذي يصدق كل ما يسمع، ولا يكذب بشئ، وآمن بالشئ صدق به، وآمن كذب من أخبره .

(٣) الحفظ، فقد قيل إن الأمانة، وهي جمع أمين هم الحفظة، والمفرد الحافظ، وأصل الحفظ الأمن من خوف الضياع، وقيل هو الحافظ الحارس، والمأمون هو من يتولى رقابة الشئ، والحفاظ عليه .

(٤) الطمأنينة، فالرجل الأمانة هو من يطمنن إلى كل واحد، ويتيق بكل أحد،

(١) انظر مادة أمن في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٤٠-١٤٤؛ د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، ج١، ص ٢٨؛ الرازي، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣١٨هـ، ج١، ص ٥٤؛ الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦، وانظر أيضاً: إبراهيم محمد سالم أبو محمد، منهج الإسلام في تحقيق الأمن، مرجع سابق، ج١، ص ٧-١٢ .

وكذلك الرجل الأمانة، وآمن البلد هو من يطمئن به أهله .

(٥) عدم الخيانة، فالأمين هو المؤمن، وهو الذي لا يخون، وقيل الأمين هو المأمون، وأمنته على كذا واتتمنته بمعنى، لأن يؤمن أذاه، وقد تقع الأمانة - علاوة على ذلك - على الطاعة والعبادة، والوديعة، والبقاء، والأمان .

(٦) الدين، فالرجل الأمين أيضا هو الذي له دين، وقيل مأمون به ثقة، ويقال أمنتك وأمنك، أي دينك وخلقتك، والتاجر الأمين هو ذو الدين والفضل .

(٧) الثقة، فمؤمن القوم هو الذي يثقون فيه ويتخذونه أمينا حافظا، وما أمنتني أن أجد أصحابه، أي ما وثقت، وآمن الحلم وثيقه، الذي قد أمن اختلاله وانحلاله، ورجل أمانة أي موثوق به مأمون .

(٨) القوة، فالأمين هو القوى لأنه يرثق بقوته، ولذلك يقال ناقة أمون، أي أمينة وثيقة الخلق، قد أمنت أن تكون ضعيفة، وأمنت العثار والإعياء، وكل مطية مأمونة لاتعثر، ولا تفتز هي أمون .

(٩) الإجارة وطلب الحماية، واستأمن إليه استجاره، وطلب حمايته، وقيل دخل في أمانه، ويقال لك الأمان، أي أمنتك، وصرت ذا إجارة وحماية، والأمين المستجير ليأمن على نفسه .

(١٠) السلم، فيقال أمن فيه أي سلم، كما ذكر ذلك في المعجم الوسيط، وإن لم يستدل عليه في لسان العرب .

المطلب الثاني

دلالات معاني الأمن في اللغة

الواقع أن مفهوم الأمن بمعانيه اللغوية السابقة يستبطن بعض الدلالات المهمة، التي يجب أخذها في الاعتبار حين تربط هذه المعاني بمثالاتها في الأصول المنزلة، وحين يعمل البحث عنها في ممارسات الخبرة الإسلامية، وحين تسقط عليها بعض الدلالات السياسية، كما سيرد، ومن ذلك:-

١ - أن مجرد إطلاق مفهوم الأمن على علاقته - رغم ثرائه اللغوي - دون تحديد أي معنى من معانيه، قد يؤدي إلى نوع من الالتباس أو الخلط بين هذه المعاني، ومن ثم إلى تشويه المفهوم في النهاية، بل وإلى غموض - إن لم يكن ضياع - المعنى الأصلي الذي يرمي الباحث إلى تحليله ودراسته، هذا إن لم يكن

هدفه الأساسي هو تحليل المفهوم بكل معانيه السابقة، دون رؤية منهجية واضحة
المعالم .

٢ - لا يمكن - بناء على ماسبق - فهم المعنى المراد من مفهوم الأمن
مباشرة بمجرد إطلاق اللفظ، وإنما الفيصل الأساسي في تحديد أي معنى من معانيه
المتعددة هو طبيعة الموقف الأمني المراد التعبير عنه بأحد - أو بعض - هذه المعاني
دون بقية المعاني الأخرى .

٣ - يمكن رد المعاني السابقة لمفهوم الأمن، جميعها إلى أصل واحد، أو إلى
معنى أصيل تستبطنه هذه المعاني، بحيث يشكل الرابط بينها، ولاعجب في ذلك
مادامت المعاني كلها مستقاة من جذر لغوي واحد، مادته الألف والميم والنون،
والذي عليه أهل اللغة أن جماع معاني الأمن هو عدم الخوف، أو كما يذكر
الأصفهاني "أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف"^(١) .

وبناء على ذلك يصير عدم الخوف هو الرابط المشترك بين معاني الأمن، فكأن
المفهوم من المفاهيم التي يمكن تعريفها بنفي نقيضها، وهكذا يصبح الأمن بمعنى
التصديق هو عدم الخوف من الكذب، وبمعنى الحفظ هو عدم خوف الضياع
والتبديد، وبمعنى عدم الخيانة هو نفي خوف الغدر، وبمعنى الطمأنينة هو عدم
خوف الاضطراب والقلق، وبمعنى الدين هو نقيض الخوف من عدم وجوده،
وبمعنى الثقة هو عدم خوف التهمة أو الجرح في العدالة، وبمعنى القوة هو عدم
خوف الضعف، وبمعنى الإحارة والحماية هو عدم خوف التقاعس عنهما، وبمعنى
السلم هو عدم خوف الحرب، أو ما يعرض للأذى .

٤ - أن الأصل اللغوي الواحد لمعاني مفهوم الأمن - كما سبق - هو
الذي قد يفسر بعض الأسباب التي تدعو أحيانا إلى أن يجمع أحد مشتقات
المفهوم بين أكثر من معنى من معانيه المتعددة، فأحد مشتقات الأمن مثلا الأمانة،
وهذا اللفظ يجمع بين أكثر من معنى، فالرجل الأمانة هو الذي يطمئن كل واحد
إليه، وهو الذي يثق بكل أحد، وهو كذلك الحافظ الحارس، وهو أخيرا الذي
لا يخاف أحدا .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن مشتقات مفهوم الأمن هي مثله في
الثراء اللغوي، ولا تقل عنه في ذلك، وأن ثمة صعوبة في فصل هذه المعاني عن
بعضها لتداخلها وترادفها أحيانا، وأن ثمة دورا تكامليا بينها في إثراء مفهوم
الأمن .

(١) انظر : الأصفهاني ، مرجع سابق، ص ٢٥ .

٥ - أن محاولة صياغة أية علاقة ارتباطية محددة، وبالذات في نطاق السبب والنتيجة - رغم ما بين هذه المعاني من أصل لغوي واحد - هي محاولة صعبة وعسيرة، فمثلا بنفس القدر الذي يمكن فيه للبعض رؤية الأمن بمعنى القوة على أنه مدعاة لتحقيق الأمن بمعنى الاستجارة، وطلب الدفاع والحماية - لأن الرجل القوي عادة ما يلجأ إلى كنفه وحمايته - يمكن للبعض الآخر نفي هذه العلاقة بين معاني الأمن، ذلك أن القوة حين تكون بطشا، أو حين تستحيل عنفا واستبدادا، لن تحقق الحماية والإجارة، إلا إذا كانت الحماية والإجارة للباطش، أو المستبد، لا لغيره.

٦ - أن مفهوم الأمن - سواء نظر إليه من زاوية معانيه المتعددة، أو من زاوية المعنى الأصيل الذي يشكل جماع هذه المعاني بما سبق بيانه - لا يمكن تفرغته من محتواه الخلفي، ذلك لأنه يتضمن مجموعة من القيم مثل عدم الخوف والحفظ، والسلم والصدق، وغيرها، وهي كلها قيم فطرية ترتضيها النفس البشرية السوية، وسوف تتضح ملامح العلاقة بين القيم والأمن في موضع لاحق.

٧ - وأخيرا، إذا كان الغالب - كما اتضح - أن الأمن يعرف بنفى نقيضه وهو عدم الخوف فإن ذلك قد يجرب الباحثين إلى استدعاء المفاهيم الأخرى المرتبطة به من قريب أو بعيد، كالسكينة والهدوء، والاستقرار، أو استدعاء المفاهيم المرتبطة بنقيضه كالفرع، والهلع، والرعب، والرهبة، والخشية، بيد أن عملية الاستدعاء - في أي من حالتها - يجب أن لاتسقط حدود ما بين هذه المعاني - إن وجدت - وإن تلاقت أحيانا، أو تساندت أحيانا، أو ترادفت أحيانا ثالثة.

المطلب الثالث

أبعاد مفهوم الأمن ومكوناته اللغوية

قد تبين مما سبق أن مفهوم الأمن من المفاهيم اللغوية التي يصعب التوصل إلى كنه معناها بمجرد إطلاقها، دون نسبتها إلى موقف معين يجسد هذا المعنى، بل ويميزه عن غيره من المعاني، وهنا يصير التساؤل عن طبيعة هذا الموقف أمرا منطقيا، لأن من محصلته تتكون أبعاد مفهوم الأمن، خاصة وأنه يستبطن عددا من التساؤلات الفرعية، أولها من الفاعل الأساسي في تحقيق الأمن في الموقف الأمني؟ والثاني إلى من يوجه الأمن أصلا؟ والثالث ما هي الحالة التي يمكن معها الإقرار بوجود الأمن؟ والرابع ماهو النطاق الزمني والمكاني الذي تم خلاله كفالة الامن؟ والخامس ما هي الأدوات التي تصنع الأمن وتساعد على ايناعه وجودا وواقعا معا؟

والحق أن كل تساؤل منها يشير إلى واحد من أبعاد مفهوم الأمن الخمسة هي كالتالي:-

(١) المؤمن :

وهو الطرف الأول في موقف الأمن، بغض النظر عن كنهه وطبيعته، إنه مصدر الأمن، والمتسبب الرئيسي في إزالة الخوف أو تحجيم آثاره بالنسبة للطرف الثاني - المؤمن- ولذلك كان أحد معاني المؤمن في صفات الله تعالى أنه الذي يؤمن عباده في القيامة عذابه^(١) . ومن المتصور مع هذا الوضع اختلاف طبيعة الأمن، وحدوده، ومداه، تبعاً لحالة وقدرة المؤمن وسلطانه في تحقيق الأمن، كذلك من المتصور تحول موقف الأمن مع المؤمن إلى موقف للخوف - أي إلى النقيض - تبعاً لضعف أو عجز المتسبب فيه، أو لافتقاده بعض أو كل عناصر القدرة والسلطان، أو لرغبته في إنهاء الموقف الأمني أياً كان الدافع إلى ذلك، أو لتحويله مسار قدرته وسلطانه، بأن يوظفهما في سلب الأمن من حيث الترويع والتخويف للأمن، بدل طمأنته وإذهاب الخوف عنه .

(٢) الآمن :

أو المؤمن - هما بمعنى واحد - وكلاهما يعبر عن الطرف الثاني في موقف الأمن بغض النظر عن كنهه وطبيعته، إنه المستفيد الأول من هذا الموقف، أو هو الذي وقع عليه فعل الأمن من لدن الطرف الأول، فاستشعر آثاره وتفاعل معها، فابتعدت عنه نتيجة لذلك أسباب الخوف والاضطراب، ويقدر تفاعله هذا سلباً أو إيجاباً مع فعل الأمن، ويقدر طبيعة العلاقة التي تربطه بالمؤمن، يقدر استفادته من حالة الأمن، ومن ثم ابتعاده عن الخوف، أو على العكس ابتعاد الخوف عنه .

(٣) حالة الأمن :

وهي ما يكون عليه الطرف الثاني - الأمن - إثر تلقيه الرسالة الأمنية الصادرة من الطرف الأول - المؤمن - فإذا به ينأى عن الخوف، والاضطراب وإذا بحاله ينقلب إلى حال آخر، كله الأمن والطمأنينة، وهذه الحالة لا تحدثها عوامل بعينها، ولا يتوقف إنباعها على توافر عناصر دون أخرى، بل قد يشارك في تجسيدها أكثر من عامل واحد، إنها - نظراً لتعبيرها عن واقع اجتماعي يحيط بالأمن، ونظراً لسعيها إلى إزالة ما قد يفرضه هذا الواقع من مصادر للقلق والاضطراب - نتاج تفاعل عوامل وعناصر متعددة، بعضها قد ينبع من الضوابط المفروضة على اتجاه هذا الواقع، كالعقيدة مثلاً، وبعضها قد ينبع مما قد يفرضه الواقع نفسه من مؤثرات مختلفة تتساند مع تلك الضوابط في إزالة

(١) ولذلك استحق المؤمن أن تلتصق به أوصاف أخرى تخرج من مادة الأمن، وتعبّر عن دوره في تأمين الآخرين، ومنها المؤمن، والأمين، والمأمون، والأمنة . انظر مادة أمن في المعاجم اللغوية السابق الإشارة إليها .

مصادر القلق والاضطراب، كتواجد مصادر القوة التي تطيح بما يحول دون وجود هذه الحالة، ومن المتصور في حالة الأمن أن يقصر زمنها أو قد يطول، وقد تكون أبدية أو مؤقتة، وقد يمتد نطاقها المكاني أو قد ينحسر، وقد تكون لكل ذلك شاملة، أو قد تتمحور لتصير حالة جزئية، والفيصل في كل ذلك دور كل من المؤمن والأمن، إن في تهيئة أسبابها، أو إتاحة ظروفها، أو تلقي آثارها.

(٤) أداة الأمن :

هي واسطة المؤمن في نشر وتحقيق حالة الأمن، أيا كانت طبيعتها وعدد العناصر الفاعلة فيها، وقد تكون هذه الواسطة مادية ملموسة، وقد تكون معنوية غير ملموسة، وقد تجمع الواسطة بين الطبيعتين المادية والمعنوية، وقد تنفرد أداة بذاتها في المساعدة على إزالة الخوف، وقد تأتلف مع أداة، أو أدوات أخرى في ذلك المقصد.

يبد أن ما قد يناسب موقفا أمنيا بعينه من الأدوات قد لا يناسب موقفا آخر مختلفا عنه، وما قد يحتاجه موقف من الأدوات قد لا يحتاجه آخر، والأمر في ذلك إلى نظر كل من المؤمن والأمن، إلى الأنسب والأفضل من الأدوات، لكن ينبغي التنويه إلى أن المؤمن قد يستخلم أدوات تحقيق الأمن بنفسه، وقد يستخلف فيها، وقد يجمع بين الأمرين معا، إن بصفة دائمة، أو بصفة مؤقتة.

(٥) المأمن :

وهو في اللغة موضع الأمن، وقد تحدد زمانه ومكانه في إطار يجمع الأبعاد الأربعة السابقة، وقد تتفاعل بها ومعها، ومعنى ذلك أن موضع الأمن ليس نطاقا ماديا فحسب، وإنما يشكل هذا النطاق أحد شروطه، أما الشرط الثاني فهو النطاق الزمني الذي يحدث فيه الأمن، طال مداه، أم قصر . فحين يقال إن شخصا ما في مأمن فذلك يستتج منه أنه في موضع يأمن فيه مما يخاف، في مكان معين - بلد، أو مدينة، أو قرية - أو ما دون ذلك، وزمان معين - سنة، أو شهر، أو أسبوع، أو يوم - أو ما دون ذلك، أو ما هو أكبر منه .

المبحث الثاني الدلالات الأصولية لمفهوم الأمن

يعد مفهوم الأمن ومشتقاته الكثيرة من المفاهيم التي احتلت مكانة جليلة في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، لكن تجدر الإشارة مقدما إلى بعض الملاحظات المنهاجية التي يجب فهم مفهوم الأمن في القرآن والسنة في ضوءها، وهي:-

١ - إن استخراج معاني ودلالات وأبعاد المفهوم في القرآن والسنة ليست عملية سهلة المنال، لاستبطانها عدة صعوبات، ذلك لأنها تستدعي - ضمن ما قد تستدعيه - محاولة حصر الآيات والأحاديث التي ورد فيها المفهوم^(١)، ثم التعويل على ما ذكره اللغويون عن المفهوم، ثم العودة إلى الآيات والأحاديث مرة أخرى لاستخراج معاني وأبعاد المفهوم، ثم الاسترشاد بأراء المفسرين وشارحي السنة النبوية - على اختلاف وتنوع آرائهم في كثير من الأحيان - لمعرفة رؤاهم وتحليلاتهم للمفهوم، ثم من خلال ذلك كله إعمال العقل، وإنعام النظر لاستجلاء دلالات المفهوم، وقد بدت معانيه وأبعاده من الواضح بمكان.

٢ - إن تحليل الباحث منصب بالأساس على النصوص التي ورد فيها مفهوم الأمن ومشتقاته، أما المفاهيم الأخرى التي قد يستدعيها، أو التي قد يرى أنها مرتبطة به فقد تم توظيفها بما يخدم هذا التحليل، انطلاقا من المقصد الأساسي له، وهو محاولة معرفة حقيقة مفهوم الأمن ذاته.

٣ - لا يدعى الباحث أنه في عرضه لمفهوم الأمن في الأصول المنزلة قد أحصى كل المعاني، أو أنه قد ألم بكل جوانب المفهوم، وإنما هي محاولة منه للاقترب من المفهوم، تظل محكمة بحدود ما تيسر له من مصادر في هذا الشأن.

٤ - لن يخوض الباحث في عرض مفهوم الأمن في الأصول المنزلة في الجوانب الفقهية لبعض القضايا التي ترتبط ببعض النصوص المقدسة التي ذكر فيها المفهوم، ذلك أن ما يبغيه الباحث هو تحليل المفهوم ذاته، فضلا على أن إثارة معظم هذه الجوانب الفقهية مرتبط بشكل أو آخر، بنواح حركية للمفهوم، سوف تتم معالجتها في مواضعها المناسبة.

(١) وهو ما حرص الباحث عليه قدر الإمكان، وقد سبقه إلى ذلك - دون تحليل لمفهوم الأمن حسب وروده في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية - اكتفاءً بسرد هذه الآيات وتلك الأحاديث - إبراهيم محمد سالم أبو محمد، مرجع سابق، ج١، ص ١٧ وما بعدها.

المطلب الأول

معاني المفهوم في الأصول المنزلة

لعل من أهم معاني الأمن في القرآن والسنة:

(١) عدم الخوف :

وهذا المعنى من أكثر المعاني ورودا في القرآن والسنة - وفقا لآراء كثير من المفسرين والفقهاء، ففي قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(١) جاء أمن الحرم معنيا به عدم ترويع أو تخويف أحد فيه، ذلك أن "من لجأ إليه من عقوبة لزمته، وعائذا به فهو آمن ما كان فيه حتى يخرج منه، وإنما يصير الخوف بعد الخروج، أو الإخراج منه، فحيث هو غير داخله، ولا هو فيه"^(٢)، وقيل: "إذا دخله الخائف يأمن من كل سوء"^(٣) ولذلك "فهو مثابة الأمن لكل خائف، وليس هذا المكان آخر في الأرض"^(٤)، كذلك جاء عدم الخوف مرادفا للأمن في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قَرْيَ ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرًا لَيْسَالِي وَأَيَامًا آمِنِينَ﴾^(٥)، "إنهم آمنون من حيث إنهم لا يخافون جوعا ولا عطشا، ولا من أحد ظلما"^(٦)، وقيل "كانوا يسرون غير خائفين ولا جياح ولا ظماء"^(٧)، وقيل "لا تخافون وإن تطاولت مدة سفركم فيها، وامتدت أياما وليالي، وسيروا فيها لياليكم وأيامكم مدة أعماركم، فانكم في كل حين وزمان لا تلقون بها إلا الأمن"^(٨).

وتجى السنة كذلك لتؤكد معنى عدم الخوف كمرادف للأمن، ففي الحديث "أشرف الإيمان أن يأمنك الناس"^(٩)، وفي آخر "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن

(١) سورة آل عمران ، الآية ٩٧ .

(٢) انظر : محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، حققه وعلق عليه محمود محمد شاكر، وراجعته وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠، ج٧، ص ٣٤ .

(٣) انظر: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ١٩٨١، ج١، ص ٢٨٤-٢٨٥ .

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ج١، ص ٤٣٥ .

(٥) سورة سبأ، الآية ١٨ .

(٦) انظر : الطبري، مرجع سابق، ج٢٢، ص ٨٣ .

(٧) انظر : محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مرجع سابق، ج١٤، ص : ٢٨٩-٢٩٠ .

(٨) انظر : سيد قطب ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٢٩ .

(٩) انظر : علاء الدين علي المتقي، كنز العمال، تحقيق الشيخ بكرى حياني والشيخ صفوت السقا، حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ج١، ص ٣٧ .

من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم"^(١)، وتبقى هنا ملاحظة جديرة بالتنويه وهي أن بعض الأصول قد ورد في نصوصها مفهوم عدم الخوف كمرادف للأمن، ومثل هذه النصوص لا تحتاج إلى مزيد من الجهد أو الاستقصاء بحثاً عن معنى الأمن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾^(٢) وقوله: ﴿الَّذِي أَطَعْتَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمْنِهِمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(٣).

(٢) التصديق :

وهو أحد المعاني الواردة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٤)، فقد ذكر الطبري "أن معنى الإيمان عند العرب التصديق، فيدعى المصدق بالشئ قولاً مؤمناً به، ويدعى المصدق قوله بفعله مؤمناً، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(٥)، أي وما أنت بمصدق لنا، وقد تدخل الخشية لله في معنى الإيمان الذي هو تصديق القول بالعمل، والإيمان كلمة جامعة الإقرار بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالعقل"^(٦)، وقد جمع بعض المفسرين بين عدم الخوف والتصديق في تأويلهم لصفة المؤمن كأحد أسماء الله تعالى، فقالوا "المؤمن هو المصدق لرسله بإظهار معجزاته عليهم، ومصديق المؤمنين ما وعدهم به من الثواب ومصديق الكافرين ما أوعدهم من العقاب"^(٧)، وقد ذهب ابن الأثير إلى معنى قريب من ذلك، حيث أن المؤمن في أسماء الله تعالى هو "الذي يصدق عباده وعده، فهو من الإيمان التصديق"^(٨).

(٣) الحفظ :

وهو ما استنبطه بعض المفسرين من قوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: ﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَّنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾^(٩)، وكذلك الحال في قوله تعالى ﴿وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ﴾^(١٠)، فالبلد هي مكة، وأمنها "أن يحفظ من دخله، كما يحفظ

(١) انظر : مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كثر العمال من سنن الأقوال والأفعال، وضعه محمد

ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج١، ص ١٨.

(٢) سورة القصص، الآية ٣١.

(٣) سورة قريش، الآية ٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ٣.

(٥) سورة يوسف، الآية ١٧.

(٦) انظر : الطبري، مرجع سابق، ج١، ص ٢٣٤ - ٢٤٤.

(٧) انظر : القرطبي، مرجع سابق، ج٨، ص ٤٦.

(٨) النظر: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج١، ص ٥٤.

(٩) سورة يوسف، الآية ٦٤، وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٢١١٦.

(١٠) سورة التين، الآية ٣.

الأمين ما يؤتمن عليه، ويجوز أن يكون مأمون الغوائل"^(١).

وقد جاء في الحديث "النجوم أمانة للسماء، فإذا ذهب النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهب أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"^(٢)، وقد ذكر ابن الأثير "أن الأمانة جمع أمين وهو الحافظ"^(٣).

(٤) الطمأنينة :

وقد جاءت مرادفة للأمن في رأي بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا إِذَا أُنْتَمِتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلِمْتُمْ مَالَكُمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، إنه الأمر الإلهي "أن إذا أنتمت أيها المؤمنون من عدوكم أن يقدر على قتلكم في حال انشغالكم بصلاتكم التي فرضها الله عليكم، ومن غيره، ممن كنتم تخافونه على أنفسكم في حال صلاتكم فاطمأنتم، فاذكروا الله في صلاتكم، وفي غيرها، بالشكر له، والحمد لله، والثناء عليه، على ما أنعم به عليكم"^(٥).

وكذا ورد الأمن بمعنى الطمأنينة في قوله تعالى: ﴿أَأَمْنْتُمْ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير^(٦)، إنه التحذير من الاطمئنان الذي قد يوحى بالغفلة عن الله وقدرته وقدره، وليس هو الاطمئنان إلى الله تعالى ورعايته ورحمته، فهذا غير ذلك^(٧)، وقد أبان الرسول صلى الله عليه وسلم كيف يسكن قلب المسلم ويطمئن في كثير من الأحاديث الشريفة، فقد ورد بعض ذلك مفصلا في الحديث "من أصبح منكم آمنا في سربه، معافي في بدنه، عنده قوت يومه، فكأنا حاز الدنيا بمخافتها"^(٨)، وحديث "أن المؤمن لا يأمن قلبه، ولا تسكن روعته، ولا يأمن اضطرابه حتى يخلف الجسر وراء ظهره"^(٩).

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. وبهامشه

كتاب الإنصاف لابن المنير، القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٢٥، ج٢، ص ٥٥٢.

(٢) انظر: صحيح مسلم، بشرح النووي، القاهرة: المكتبة المصرية، د.ت، ج١٦، ص ٨٢-٨٣.

(٣) انظر: ابن الأثير، مرجع سابق، ج١، ص ٥٥.

(٤) سيرة البقرة، الآية ٢٣٩.

(٥) انظر: الطبري، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٣٩.

(٦) سورة الملك، الآيات ١٦-١٧.

(٧) انظر: سيد قطب، مرجع سابق، ج٦، ص ٣٦٤٠-٣٦٤١.

(٨) انظر: مستند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٩، وانظر ص

(٩) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج١، ص ١٦٣.

(٥) عدم الخيانة :

وهذا المعنى من أكد المعانى التي ورد ذكرها في الأصول المنزلة، وغالبا ما يجيء موصولا بسياق الحديث عن الأمانة والأمر بعدم خيانتها، أو إضاعتها، وعاقبة من يفعل ذلك فيها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(١)، وتحليل هذه الآية له موضع لاحق خاصة وأنها أحد أسس بناء العلاقة السياسية في المفهوم الإسلامي^(٢).

وقد جاء في السنة الشريفة ما يؤكد أن الأمن والخيانة على طرفي نقيض، ومن ذلك حديث علامات النفاق "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"^(٣).

وفي حديث آخر عن كيفية نزع الأمانة من سلوكيات بعض الناس "إن الله إذا أراد إن يهلك عبدا نزع منه الحياء، فإذا نزع منه الحياء لم تلقه إلا مقيتا ممقتا، فإذا لم تلقه إلا مقيتا ممقتا نزع منه الأمانة، فإذا نزع منه الأمانة لم تلقه إلا خائنا مخونا، فإذا لم تلقه إلا خائنا مخونا نزع منه الرحمة، فإذا نزع منه الرحمة لم تلقه إلا رجيفا ملعنا، فإذا لم تلقه إلا رجيفا ملعنا نزع منه ربة الإسلام"^(٤).

(٦) الإجمارة :

وهي معنى آخر ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥).

ولعل الأمر الذي تنفرد به الآية السابقة دون غيرها من الآيات القرآنية التي ذكر مفهوم الأمن أو مشتقاته مباشرة في سياقها أنها أوردت المعنى أو المرادف للمفهوم مباشرة دون ذكره هو ذاته^(٦).

ومعنى ذلك أن المفهوم القرآني قد يرد صراحة في سياق النص أو الآية، أو قد يرد

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٢) انظر : ص

(٣) انظر : أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص : ١٥٨-١٥٩.

(٤) ذكره القرطبي في الجامع لتأويل القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ١١٧.

(٥) سورة التوبة، الآية ٦.

(٦) انظر : الطبري، مرجع سابق، ج٨، ص ٧٥-٧٦؛ القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ص ١٣٨؛ ابن كثير،

مرجع سابق، ج٢، ص ٣٣٢ وما بعدها؛ سيد قطب، مرجع سابق، ج٣، ص ١٦٠٢.

معناه في نفس السياق، وذلك نوع من أنواع تبادل المواقع في ورود المفاهيم ومعانيها في القرآن الكريم.

وقد جاء في الحديث النبوي أيضا ما يصدق ترادف مفهومى الأمن والإجارة، في قوله صلى الله عليه وسلم: "من أمن رجلا على دمه فقتله فأنا بريء من القاتل، وإن كان المقتول كافرا"^(١).

وفي حديث الإجارة "لقد أجرنا من أجرنا يا أم هانئ"^(٢).

(٧) الثقة :

وقد وردت كمعنى للأمن استنبطه الطبري من قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضهم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه﴾^(٣)، ليدل به على ضرورة توافر جو من الثقة والأمانة بين الدائن والمدين في عملية الإقراض^(٤)، وقد جاء في الحديث "المؤذن مؤتمن" ذلك أن "مؤتمن القوم هو الذي يثقون إليه ويتخذونه أمينا حافظا"^(٥).

(٨) السلام :

وهو معنى أورده الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٦)، فقد ذكر أن المشار إليهم في الآية "هم ناس من ضعفة المسلمين الذين لم يكن لهم خيرة بالأحوال، ولا استبطان الأمور، كانوا إذا بلغهم خبر عن سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه أمن وسلامة أو خوف وخلل أذاعوا به"^(٧)، وقد جاء السلام والنجاة من الغرق مرادفين للأمن في حديث ركوب البحر "ما من رجل يقول إذا ركب السفينة بسم الله الملك الرحمن مجريها ومرساها إن ربي لغفور رحيم، وما قدروا الله حق قدره الآية، إلا أعطاه الله أمانا من الغرق حتى يخرج"^(٨).

(١) انظر : علاء الدين على التقي، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٣٦٥.

(٢) انظر المرجع السابق، ج٤، ٣٦٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٤) انظر الطبري، مرجع سابق، ج٦، ص ٩٧.

(٥) انظر : ابن منظور، مرجع سابق، ج٤، ١٥٤، مادة أمن.

(٦) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٧) انظر : الزمخشري، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥٤.

(٨) انظر : جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى،

١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، العدد ٢١ من ج٢ من السنن القولية، ص ٢٦٣٧.

(٩) الدين :

وهو من المعاني التي ندر استعمال المفسرين وشارحي السنة لها كمرادف لمفهوم الأمن بطريقة مباشرة، وبصورة واضحة كما في المعاني السابقة، ورغم ذلك يمكن الربط بين مفهومى الأمن والدين كمترادفين، تعويلا على عدة أمور مستتبطة، منها من ناحية أنه قد ورد في الحديث أن "الإيمان أمانة، ولا دين لمن لا أمانة له"^(١)، وحيث إن من معاني الأمانة الأمن والأمان على ما يذكر اللغويون، فقد صار منطقيًا إن يكون الدين أمانة. ومن ناحية ثانية فقد ثبت ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢)، وحيث إن من معاني الإسلام - الذي هو الدين المرتضى للعالمين - الأمن والسلامة في الحديث الذي سئل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن أي المسلمين خير، فقال "من سلم المسلمون من لسانه ويده"^(٣) فإن جوهر الدين وحقيقته بناءً على ذلك، واستتاجا منه هو الأمن، ومن ناحية ثالثة فإن الإيمان - كما سيرد لاحقًا- هو جوهر التوحيد وهو بدوره جوهر الدين الإسلامي، فإذا ما ثبت أن حقيقة الإيمان الأمن، وحقيقة التوحيد الأمن، فحيثما يكون الدين هو الأمن، ولغزة المقدمات ما يؤكد صدقها في الأصول المنزلة، وقد جاء في الحديث "أتدرون من المؤمن؟ قالوا الله ورسوله أعلم؟ قال: من أمنه الناس على دماهم"^(٤).

(١٠) القوة :

وهي كالمعنى السابق من المعاني التي يصعب الاستدلال عليها من أقوال المفسرين وعلماء السنة، رغم أن للقوة موضعها من الأمن لا كمعنى من معانيه فحسب، بل وكإحدى مستلزمات حفظه واستمراره، بيد أن هذه الملاحظة لا تحجب تأكيد العلاقة بين الأمن والقوة كمترادفين، اعتمادا على ما ورد في حديث "الخازن المسلم الأمين الذي ينفذ - وربما قال يعطى- ما أمر به كاملا موقرا طيبا به نفسه، فيدفعه إلى الذي أمر له به أحد المتصدقين"^(٥). هذا الحديث رغم رواية البخاري ومسلم له، إلا أن أيا من ابن حجر، أو النووي، شارحي الحديث لم يشير إلى معنى الأمن في الحديث^(٦)، وهنا يصير الركون إلى ما قاله اللغويون مفيدا في استجلاء هذا المعنى، ويبدو للباحث أن ما ذكره بعضهم من أن الأمن - في أحد معانيه - هو القوى الذى يوثق في أمانته هو الأنسب في

(١) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٤٣ - مادة أمن .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

(٣) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ١٠ .

(٤) انظر : مسند أحمد، مرجع سابق، ج٢، ٢١٥ .

(٥) انظر : ابن حجر، مرجع سابق، ج١٠، ص ٤٤؛ صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٧، ١١١ .

(٦) انظر : نفس المرجعين السابقين .

هذا المقام، خاصة وقد ورد الاستشهاد بهذا الحديث للتدليل على شروط ولاية بعض الأمور، كذلك فقد ورد عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قوله "ليس الرجل أميناً على نفسه إذا أخفته أو أوثقته أو ضربته"^(١)، والذي يظهر للباحث أن لفظ الأمين هنا يرادف القوى، فكأن الأقرب إلى مقصد الخليفة أن هذه الأدوات الثلاثة التخويف، وتقييد الحركة، والضرب، إذا سلطت على إنسان ما تسلبه قوته وثقته في نفسه.

المطلب الثاني

دلالات معاني الأمن في الأصول

يشير الحديث عن هذه الدلالات مسألتين، الأولى تتعلق بطبيعتها، والثانية ترتبط بالمفهوم العام للأمن الذي تستبطنه.

المسألة الأولى : طبيعة الدلالات :

ويمكن بصدها القول:

١ - إن صعوبة استخراج بعض المعاني من النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية بصورة مباشرة، لا تحجب حقيقة أن هذا المفهوم من المفاهيم الإسلامية التي تكاد تتطابق معانيها في الأصول المنزلة مع نفس هذه المعاني في اللغة، وهذا التطابق منبعه أساساً أن اللغة العربية هي أساس البناء الأصولي، وهي مادته، وهي مفتاح التعامل معه والاقتراب منه، قبل الولوج إلى معانيه ومقاصده، وقيمه، ومنهاجه.

٢ - إن مجيء بعض المعاني لكي تحتل مكان المقدمة في أولويات تفسير المفسرين والمحدثين، والفقهاء للمفهوم - حسب وروده في النصوص المنزلة - وخاصة معنى عدم الخوف، قد يفسر كيف أن هذا المعنى بالذات - الذي يعدّ جماع بقية المعاني الأخرى في اللغة - قد حدا بكثير من هؤلاء العلماء أن ينزلوه نفس المنزل وهم بصدد تأويل معاني الأمن، ولذلك عد هؤلاء عدم الخوف في كثير من الأحيان من المعاني البديهية التي لا يجب الخوض في تأويلها كثيراً كمرادف للأمن.

٣ - إن بعضاً من معاني الأمن التي ذكرها المفسرون تأويلاً للنصوص في القرآن الكريم كان الغالب فيها اتفاقهم حولها، ومن ذلك معاني عدم الخوف،

(١) انظر : علاء الدين علي التقي، مرجع سابق، ج٥، ص ٨٦٧.

وعدم الحيانة، والإجارة، بينما كانت هناك معانٍ أخرى خرجت عن دائرة هذا الاتفاق، ومن ذلك معاني الثقة والحفظ، والطمأنينة، فإذا ما أضيف إليه سكوت معظمهم عن معني الدين والقوة، لاتضح أن المفهوم من المفاهيم التي تأثرت - بدفاع الاجتهاد في بعض معانيه - بالمؤثرات العلمية والخلفية اللغوية والفقهية لمن تعرض له من علماء السلف .

٤ - قد يكون من جور القول وعسفه - حين يرد مفهوم الأمن أو أحد مشتقاته في النصوص المنزلة - أن يقال إن ثمة معنى واحداً من معانيه هو المقصود في الآية القرآنية أو الحديث النبوي موضع الدراسة، بحيث لا يقبل أي منهما أي معنى آخر، بل قد يكون عكس ذلك هو الصحيح، فما يصدق على المفهوم في اللغة من هذه الزاوية - أي . إمكان وجود أكثر من معنى واحد له في النص الواحد - يصدق عليه في الأصول المنزلة .

٥ - إن أحداً من علماء السلف إذا ذكر معنى دون آخر من معاني المفهوم، فذلك لا يعبر عن قصور في الفهم، أو عدم الإحاطة ببقية المعاني، وإنما يعني أنه إنما انتقى من المعاني ما رآه الأنسب وسياق ورود مفهوم الأمن في النص الذي يتعامل معه، وعملية الانتقاء هذه تدخل في تحديدها اعتبارات كثيرة لعل أهمها فقه المتعامل مع النص، وعلمه واجتهاده .

المسألة الثانية : المفهوم العام للأمن في الأصول المنزلة :

الواقع أن ارتضاء أهل التفسير وعلماء الحديث لمعنى عدم الخوف كجماع لمعاني الأمن استمرار لنهج علماء اللغة في ذلك، لا يكفي لبيان حقيقة المفهوم العام لعدم الخوف المرادف للأمن، من هنا - وفي ضوء ما ذكره هؤلاء العلماء من تأويلات وتفسيرات، فإن الباحث يرى أن عدم الخوف هو تعبير عن سنة إلهية في تحقيق حالة يستشعر من خلالها أن مصادر القلق والاضطراب لا وجود لها إلا في درجاتها الدنيا، وهي المصادر التي يمكن معها توقع مكروه في الزمن الآتي^(١)، وهذا التعريف المبسط لمفهوم الأمن يتضمن عدة عناصر متكاملة:-

العنصر الأول: هو أن الأمن تعبير عن سنة إلهية من حيث إنه لا يخرج عن سنن الله في خلقه وفي تدبيره للكون، وتسييره للحياة، وهو كسنة نعمة من النعم التي قد يتلبي الله بها ابتلاء اغترار، أو ابتلاء تضييع، وفي كلا الحالين قد تسلب النعمة مادام حتى الله

(١) انظر التعريف المقتضب للأمن الذي أورده الجرجاني - حيث إنه عنده يعنى "عدم توقع مكروه في الزمن الآتي" - في مؤلفه: التعريفات، ويليها رسالة في بيان اصطلاحات ابن عربي في الفتوحات المكية، القاهرة: مكتبة الحلبي، د٠ت، ص ١٣ .

فيها لا يؤدي، ومادامت شرائطها لا تحفظ، ومادامت متطلبات بقائها لا تكفل .

والثاني : أن الأمن حالة شعورية، إذ لا قيمة له إن لم يوجد الإحساس به، ويتولد الشعور بأن ثمه فارقا بينه وبين الخوف، وإن لم يتحول ذلك كله إلى إدراك حقيقي يتمخض عنه سلوك يؤكد أن ثمه ما يطمئن على السعى في الحياة والحركة لإعمارها وإصلاح الفاسد في مناحيها، ومقاصدها، ومنهاج الاقتراب منها .

والثالث : أن طبيعة الأمن كإحساس أو شعور تستلزم كائنا حيا، إنسانا أو غيره، ولذلك حرص الإسلام على أن يغلف الأمن حياة الإنسان، وحياة الكائنات الحية الأخرى السخرة لخدمته ونفعه، ومساعدته على أداء رسالته الاستخلافية، أيا كان موقعه، ودوره في هذه الرسالة، وتلك حقيقة التسخير المشار إليه في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿ألم تتروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض . وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة﴾^(١)، وقوله: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾^(٢) .

والرابع : ان الأمن لكونه حالة شعورية، هو اطمئنان إلى عدم توقع مكروه في الزمن الآتي^(٣)، أيا كان مصدر وشكل هذا المكروه، وسوف يرد كيف أنه قد يصيب الدين، أو العقل، أو النفس، أو العرض، أو المال، وقد يصيبها كلها، بيد أن عدم توقع المكروه لا يعنى أن الأمن حالة مستقبلية فقط، ذلك أن من لا أمن له في حاضره لا أمن له في مستقبله، وإنما تنطلق الثقة في أمن المستقبل من الإحساس الحقيقي بأن أمن الحاضر لا موضع للشك فيه .

والخامس : أن الأمن إذا كان لا ينفصل عن الزمن بحال من الأحوال، في الحاضر والمستقبل فهو أيضا لا ينفصل عن المكان، وكفى في هذا المقام القول بأن أهمية اعتبار المكان كعامل أساسي في الأمن قد تفسر لماذا أُلصق الإسلام صفته - أي الأمن - ببعض الأماكن المقدسة، التي سماها الحرم الآمن، والبلد الآمن.

(١) سورة لقمان، الآية ٢٠ .

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٣ .

(٣) بناءً على تعريف الجرجاني في التعريفات، مرجع سابق، ص ٣١ .

المطلب الثالث

أبعاد الأمن ومكوناته في الأصول

يأتي تناول أبعاد الأمن في الأصول - وعلى هدى من المعاني السابقة - على نفس منوال التناول اللغوي لها، ولكن بشئ من التفصيل الذي يتفق مع عطاء هذه الأصول وإثرائها لهذه الأبعاد، وهنا يمكن الإشارة إلى أهمها في الآتي:-

أولاً : المؤمن :

وهو كما سبق واهب الأمن ومصدره، والمتسبب في إيجاد حالة الأمن، فإذا ما اتخذت اللغة دليلاً للبحث عن حقيقة المؤمن في الأصول المنزلة، يمكن القول إن المؤمن قد يكون:

١ - الله المؤمن :

ذلك أن أحد أسماء الله تعالى المؤمن في قوله: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن﴾^(١)، وقد عدد أهل العلم لهذا الاسم من المعاني الكثير، فقد نقل بعضهم "أن المؤمن هو الذي أمن خلقه أن يظلمهم، وهو أيضاً الذي صدق عباده المؤمنين في إيمانهم به"^(٢)، وعند بعضهم "هو الذي يصدق عباده وحده، فهو مؤمن من الإيمان، التصديق، أو يؤمنهم في القيامة من عذابه فهو من الأمان، والأمن ضد الخوف"^(٣)، وعند البعض الثالث "هو الذي وحد نفسه بقوله ﴿وإلهم إله واحداً﴾"^(٤)، وقيل هو الذي أمن أوليائه عذابه، وقيل "إن الله تعالى يصدق عباده المسلمين يوم القيامة إذا سأل الأمم عن تبليغ رسلهم فيقولون: ما جاءنا من رسول ولا نذير، ويكذبون أوليائهم ويوتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيسألون عن ذلك فيصدقون الماضين فيصدقهم الله، ويصدقهم النبي صلى الله عليه وسلم".^(٥) وعند آخرين "هو المصدق رسله بإظهار معجزاته لهم، ومصدق المؤمنين ما وعدهم به من الثواب، ومصدق الكافرين ما وعدهم من العقاب"^(٦)، وقيل: "المؤمن هو واهب الأمن وواهب الإيمان"^(٧).

(١) سورة الحشر، الآية ٢٣.

(٢) انظر: ابن كثير، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٤٣.

(٣) انظر: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج١، ص ٥٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

(٥) انظر: مادة أمن في المعجم اللغوية السابق الإشارة إليها، وخاصة ما أورده ابن منظور في لسان العرب.

(٦) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج١٨، ص ٤٦.

(٧) انظر: سيد قطب، مرجع سابق، ج٦، ص ٣٥٣٣.

٢ - القرآن الكريم :

إذا كان الأمن والألوهية صنوانين فطبيعي أن يكون الأمن والقرآن كذلك، فالقرآن كلام الله ووحيه إلى نبيه، وبه يهدى الله سبل السلام، الذي هو أحد معاني الأمن ﴿وقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾^(١).

وإذا كانت تلك بعض ظلال الأمن في جنبات القرآن، فإن الفوز بها منوط بكيفية استنصاح القرآن، والنصح له، عملاً بالحديث "الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال - أي الرسول صلى الله عليه وسلم - لله ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"^(٢)، أما من تنكب طريقه، وحاد عن هديه فلا أمن ولا أمان له ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى﴾^(٣).

٣ - الرسول صلى الله عليه وسلم :

لا تعدو سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أن تكون سيرة الأمن بكل معانيه، تحقيقاً له، وحفاظاً عليه، ودرعاً لمصادر تهديده، أو جهاداً لكي تنعم الدعوة والدولة بأثاره، ولاعجب في ذلك بعد أن جاء في الحديث "النجوم أمانة للسماء، فإذا ذهب النجوم أتى السماء ماتوعد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"^(٤)، ولاشك أن أمن الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته استظل به المسلمون وغير المسلمين طوال عصره، أما أمنه بعد مماته فمنوط باتباع منهجه، وذلك مقام النصح الوارد في الحديث السابق، ولذلك يتفاوت الإحساس بالأمن في معية السنة تبعاً لتفاوت الالتزام بها، وقد حدد الحديث النبوي بعض درجات هذا الالتزام، ومن ثم درجات الإحساس بالأمن، في قوله صلى الله عليه وسلم "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية قبلت الماء، فأنبتت الكلاً الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا، وسقوا، وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"^(٥).

(١) سورة المائدة، الآية ١٥-١٦.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٧.

(٣) سورة طه، الآية ١٢٤.

(٤) انظر شرح الحديث في صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٦، ص ٨٢.

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص ٢٧٤-٢٧٥.

٤ - الصحابة خاصة :

وأمانهم لمن يلحق بهم أو يأتي بعدهم على نفس منهجهم هو أمان نابع من حقيقة ما التزموا به وألزموا أنفسهم طريقه، فاستحق المقتدون بهم - لاقتدائهم هم أنفسهم بالنبي صلى الله عليه وسلم - أن يكونوا في معية أمن الرسالة الإسلامية، ولذلك جاء في حديث سابق "وأصحابي أمانة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي مايوعدون"، وها هو الصحابي ابن مسعود يشرح بعض الأسباب التي صار بمقتضاها الصحابة أهلا لأن يأمنوا ويأمن في جنابهم كل من اهتدى بهديهم، فقد روى عنه قوله "من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم لإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم، وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم"^(١).

٥ - المسلمون عامة :

وهم كؤمنين - أي يصدر عنهم فعل الأمن - قد يؤمنون بعضهم البعض، وقد يؤمنون المنافقين، وقد يفعلون ذلك مع أهل الذمة، وكذلك مع المشركين المستأمنين فهم يؤمنون أنفسهم لأن الأمن صفة أساسية من صفات وخلق المسلم مع أخيه المسلم، كما جاء في حديث "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم"^(٢)، وجاء الأمن في بعض الأحاديث دليلا على أفضل ما يميز المسلم كما في حديث "أكمل المؤمنين من سلم المسلمون من لسانه ويده"^(٣)، وأما كونهم يؤمنون المنافقين فلأن المسلمين يشكلون إحدى الجبهات التي يجنح المنافقون إلى طلب الأمن في جوارها، في قوله تعالى: ﴿استجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم، كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها﴾^(٤).

وكفالة الأمن للمنافقين تقتضى أن يؤاخذهم المسلمون بالظاهر وفق حدود سيرد تفصيل لها، والأصل في ذلك ما جاء في الحديث "بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ جاءه رجل فساره، فلم ندر ما ساره، حتى جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا هو يستأذن في قتل رجل من المنافقين . فقال: أليس يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؟ قال: بلى، ولا شهادة له، قال: أليس يصلي قال: بلى، ولا صلاة

(١) انظر: ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص ٢٦ .

(٢) انظر: ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص ١٨ .

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج١، ص ٣٦ .

(٤) سورة النساء، الآية ٩١ .

له، قال أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم" (١).

وأما كونهم يؤمنون أهل الكتاب والذمة فهذا ثابت في الأصول المنزلة، وخيرة التعامل السياسي في عصرى النبوة والخلافة الراشدة، بموجب عقد الذمة الذي يرتب لهم على المسلمين حقوقاً تحمى حرمتهم وأعراضهم وأموالهم، ودور عباداتهم، وهذه الأمور لها موضعها من النقاش في موضع لاحق.

وكذلك فإن المسلمين يؤمنون المشركين، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾ ذلك بأنهم قوم لا يعلمون (٢)، بيد أن الخلاف معقود حول قضايا كثيرة في أمان المشركين، ومن ذلك جواز - أو عدم جواز - إعطاء الأمان من قبل غير إمام المسلمين، وأحكام هذا الأمان، وطبيعته، وآثاره، وأنواعه.

ثانياً : الأمان :

إنه المتلقى لرسالة الأمان بكل معانيها، وقد صدرت عن المؤمن، بهذا المعنى فإن حديث الأصول المنزلة عن الأمان يستدعى محاولة تحديد أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الوصف، وذلك أمر من الصعوبة بمكان، لأن القرآن والسنة ذكرا أصنافاً متعددة من الأمتين، ويمكن أن نعدد بعضها كالآتي:-

١ - الأنبياء :

لم ينفك القرآن يعرض في كثير من آياته نماذج لجهاد الأنبياء لتحقيق الأمان لدعوتهم ومن تبعهم، وكانت سنة التدافع بين دعوة الحق معهم، ودعوى الباطل مع غيرهم، وفي كل جولة من جولات التدافع لم تتخل القدرة الإلهية عن الدعوة ودعاتها، ﴿إننا لننصر رسلاًنا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾ (٣).

ولعل أكثر الأنبياء الذين تناولهم حديث الأمان مباشرة في الأصول المنزلة، خاصة في القرآن، إبراهيم، وموسى، ويوسف، ومحمد صلى الله عليهم جميعاً وسلم، وسيأتي الحديث عن نبي الله إبراهيم في موضع لاحق، أما الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم فسيستغرق مساحة واسعة في ثنايا هذه الدراسة، وتبقى الإشارة الموجزة إلى أمان الله تعالى لنبيه موسى ويوسف عليهما السلام.

(١) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج١، ١٩.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦.

(٣) سورة غافر، الآية ٥١ - ٥٢.

فأما الأول فقصدته مع فرعون وجنوده وحاشيته هي قصة الجهاد ضد نظام اتخذ عقيدة التوحيد ورائه ظهريا، فقد كان فرعون - حسب حديث القرآن عنه في أكثر من آية^(١) - نموذجاً للباطل الذي جمع إلى فساد القيادة وإفساد العقيدة والبطش والعدا والجيروت والتكبر والغرور، وغير ذلك مما جعله نموذجاً فاسداً للممارسة السياسية^(٢).

وبموجب المساندة الإلهية، وفي ظل من تأييد الله لدعوته كانت جولات نبي الله وأخيه والفئة المؤمنة معهما مع فرعون وقومه وسحرتهم وبطانة السوء من حوله، حتى كان نصر الله تعالى مقروناً بسوء العقاب للفئة الظالمة ﴿فأخذناه وجنوده فبذلناهم في اليم فانظر كيف كان عقاب الظالمين . وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون . وأتبعناهم في هذه الدنيا آفة . ويوم القيامة هم من المقيوحين﴾^(٣).

وأما نبي الله يوسف عليه السلام فكان مثلاً في كيفية الثبات على العقيدة والانطلاق من هذا الثبات إلى الدعوة إليها، لكنه لم يكن بدعاً من الأنبياء الذين ابتلاهم الله بالمخاوف والابتلاءات العظيمة، ما بين كراهية إخوته ومكرهم له بمحاولة إغراقه، وإخضاعه للبيع والشراء بين من أخرجوه من البئر وبين ملك مصر، واتهامه - زوراً وعدواناً - بارتكاب الفاحشة مع امرأة الملك، وادخاله السجن، والاتهام بالسرقة إلى غير ذلك مما ورد في سورة "يوسف"، وقد كانت العقاب كعاقبة الأنبياء الذين صبروا وجاهدوا، حيث التخلص من جميع المخاوف فضلاً على التمكين في الأرض ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون﴾^(٤).

٢ - المسلمون :

هناك أكثر من حالة تبدو فيها صورة المسلمين كأمنين، بل تتعدد الحالات تبعاً لتنوع حديث الأصول المنزلة عن هذه الصورة، فأحياناً يكون المسلمون آمنين بموجب رضا الله وتوفيقه وتوبته، ولذلك يقول تعالى: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^(٥)، وأحياناً يكون المسلمون

(١) انظر بصفة خاصة مادة فرعون وما يدخل تحتها من آيات قرآنية في: أحمد فؤاد عبدالباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة جمال للنشر، ٥٠٥، ص ٥١٦-٥١٥.

(٢) انظر: خصائص هذا النموذج الفرعوني في: سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٧٤-٤٩٨.

(٣) انظر الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر اسم موسى عليه السلام، واسم فرعون في: أحمد فؤاد عبدالباقى، مرجع سابق، ص ٦٨٠-٦٨٢، ص ٥١٥-٦١٦. والآيات في المتن من سورة القصص / ٤٠-٤٢.

(٤) سورة يوسف، الآية ٥٦.

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٨.

آمنين بموجب صيانة وتأمين حرمتهم، ولذلك جاء في الحديث "أشرف الإيمان أن يأمنك الناس، وأشرف الهجرة أن تهجر السيئات، وأشرف الجهاد أن تقتل ويعقر فرسك"^(١)، وقد جاء في الحديث "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه"^(٢)، وأحيانا يكون المسلمون آمنين لأمان الله لهم من عذاب القبر، وفي الآخرة، لما روى في الحديث "من مات مرابطا في سبيل الله أجرى عليه عمله الصالح الذي كان يعمله، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان - الشيطان - وبعث يوم القيامة آمنا من الفرع"^(٣).

٣ - المنافقون :

وقد سبق القول إن المسلمين يؤمنونهم بسبب ما يظهرون من إسلام، وإن انطوت سريرتهم على غير ذلك حيث استبطان الكفر والولاء لغير المسلمين، لقد صاروا بهذا الوضع آمنين، ماداموا يلقون السلم إلى المسلمين ويكفون أيديهم، وإلا كان الأخذ على أيديهم واجبا لقوله تعالى: ﴿فإن لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث تقفتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾^(٤).

٤ - غير المسلمين :

ويدخل فيهم من ناحية، أهل الكتاب الذين لهم الأمن ماداموا قد صاروا من رعايا الدولة الإسلامية بموجب عقد الذمة الذي لهم على المسلمين، وبموجب ارتضائهم شروط الإسلام ومقاصده في التعامل معهم، وهذا حديث متعدد الأبعاد والزوايا، وله موضع لاحق، كما يدخل فيهم من ناحية أخرى المشركون، الذين يأمنون بموجب قوله تعالى ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾^(٥).

وقد جاء في الحديث "ذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل"^(٦).

٥ - بعض الأقبام والقبائل :

فقد تحدث القرآن الكريم عن أمن بعض الأقبام والقبائل، وسماها بأسمائها كحديثه

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ١٠٤.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧.

(٣) انظر: تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٢٣.

(٤) سورة النساء، الآية ٩١، انظر ما أورد الطبري في: جامع البيان، مرجع سابق، ج٩، ص ٢٦-٢٩.

(٥) سورة التوبة، الآية ٤.

(٦) قال ابن حجر "إن الخفر هو نقض العهد، وقد اختلف في معنى الصرف والعدل، وهى عند الجمهور

الصرف بمعنى الفريضة، والعدل، بمعنى النافلة. وهناك أقوال أخرى". انظر: فتح الباري، مرجع سابق،

ج٨، ص ٢١٣-٢١٥.

عن قوم صالح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿اتركون فيما ههنا آمنين﴾^(١)، وهم الذين ظنوا بقاء النعمة وطول العمر، فحذرهم نبي الله صالح ما هم فيه من النعمة، وخوفهم سلبها، والحساب بعد ذلك^(٢)، وكذلك حديثه عن قوم يونس عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين﴾^(٣)، فقد استثناهم الله تعالى من أهل القرى الذين لم ينفعهم إيمانهم بعد نزول العذاب بساحتهم، وأخرجهم منهم، وأخبرهم أن إيمانهم نفعهم خاصة من بين سائر الأمم غيرهم^(٤).

ويدخل في نطاق هذه القرى وتلك القبائل ما حكاه القرآن عن نعمة الأمن التي امتن الله بها على قريش في قوله تعالى: ﴿فلا تعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾^(٥).

وهكذا لاتقف وجهة الأمن في الأصول المنزلة عند ناحية أو صنف معين من البشر بل تسعى لتعم ما على الأرض من مخلوقات، أو بعبارة أخرى لتضم كل دابة على الله رزقها ومستودعها، وفق حدود وضعها الشارع الحكيم^(٦).

(١) سورة الشعراء، ١٤٦.

(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ١٣، ص ٢٢٧؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٢١١٦.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٨.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٥، ص ٢٠٥ : ٢٠٦.

(٥) سورة قريش، الآية ٣ : ٤.

(٦) لعلها مناسبة هنا لبقاء الضوء على بعض خطوط رعاية الإسلام بأمن الغير والحيوان وهنا يمكن القول إن الإسلام قد أثبت لهذه الأمم حماية وأمانا وصيانة في الروح والجسد فلما توافرت في شرائع أخرى، انطلقا من كونها أما أمثال البشر "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم" (الانعام/٣٨)، بل وتسمح بحمده "تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن". وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء/٤٤)، لكن ما كفله الإسلام للطير والحيوان من ضمانات تنأى بهما عن الامتهان أو الإيذاء أو التعذيب لا ينطبق على ما أباح قتله في الحل والحرم مثل ما جاء في حديث "خمسة فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب المقور، والحدأة" انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، القاهرة: مكتبة السلم، ٥٠٤، جـ ٨، ص ١٢٤، وحتى في حالة القتل لا يبيح إلا الإحسان، لما جاء في الحديث "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدهم شفرته، وليرح ذبيحته" (انظر: النووي، الأربعون النووية وشرحها، القاهرة: المطبعة السلفية، طبعة ثانياة ١٣٩٥، ص ٤٤-٤٥)، كما ميز الإسلام فيما لم يحرم قتله بين الحلال الطيب من الطير والحيوان، وبين الحرام الخبيث منه، فأباح التعامل مع كليهما من خلال دائرة الحلال والحرام وفق نظام فقهي، له شروطه وحدوده، التي بينها الفقهاء، في كتب الفقه، تحت باب الأطعمة والصيد والذبائح، (انظر على سبيل المثال ما أورده الشوكاني، مرجع سابق، جـ ٨، ص ١٠٦ وما بعدها)، ومن ناحية أخرى فإن الإسلام حين أباح بصفة عامة الانتفاع بالحلال الطيب من الطير والحيوان حد حدودا يجب الوقوف عندها حتى لا ينقلب الانتفاع إلى اللغو-

ثالثا - أدوات الأمن :

وهي مجموعة الوسائط التي يستعان بها في إنجاز العملية الأمنية، والإجابة على التساؤل المتعلق بكيفية تحقيق الأمن، شعورا وواقعا، والحق أن الأصول المنزلة لم تتناول أدوات الأمن بطريقة واحدة في النصوص التي شغل فيها المفهوم - أو مشتقاته - حيزا واضحا، بل يمكن استنباط أربع طرائق في التناول هي على النحو التالي:-

١ - طريقة بعض النصوص التي جمعت في حديثها عن أدوات الأمن بين ما هو ذات طابع مادي ملموس، وبين ما هو ذات طابع غير مادي غير ملموس، ومنها ما ورد عن الأدوات التي كفل الله بها الأمن لمكة في قوله تعالى ﴿وَضْرِبْ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ۗ ۝١٠﴾^(١)، لهذه القرية وهي مكة عند كثير من المفسرين - جمع الله لها أمن المكانة إذ شرفها بجعلها حرما آمنا، وأمن المكان، من حيث منع الاعتداء عليها وانتهاك الحرمات عندها، ومن حيث كفل لأهلها الرزق مع الحجيج ومع القوافل الأمنية مع أن أهلها كانوا في وادٍ قفر فقير غير ذي زرع، وهكذا سلط الله على مكة أداتين من أدوات الأمن، الأولى مادية وهي كفالة الأرزاق، والثانية غير مادية، وهي سلب الخوف من أهلها، كذلك يدخل ضمن هذه النصوص أيضا ما ورد عن أدوات الأمن يوم بدر في قوله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشِيكُمْ الْعَسَاءُ أَمِنْتُمْ مِنْهُ وَبَنَزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾^(٢).

٢ - طريقة بعض النصوص التي تفردت بالحديث عن بعض أدوات الأمن التي تغلب عليها الصفة المادية الملموسة فقط، ومنها ما ورد بشأن تنظيم المرور بالأسلحة في الأماكن التي تشهد تجمعات المسلمين كالمساجد والأسواق في

- والعيث بهذه المخلوقات، منها تحريم اللعب أو اللهو بها فيما لا مصلحة فيه، أو المثلة بها، أو التحريش بينها، أو قتلها صبرا، أي بالنصب على القتل، أو الحبس عليه، (انظر بعض ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن في: أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن: تحقيق علي محمد البحوي، القاهرة: الحلبي، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م، ج٣، ص ١٦١٠، ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج٤، ص ١٥٤-١٥٦، الجامع الكبير للسيوطي، مرجع سابق، عدد ٢٠ من ج٣، ص ٢٤٩٩)، ويضاف إلى ما سبق ما جاء في الحديث "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل أربع من الدواب النحلة، والنملة، والمدهد، والصدرد" (انظر الشوكاني، مرجع سابق، ج٨، ص ١٢٤) بل إن الحديث النبوي يذكر أن امرأة دخلت النار في فلاة جبينها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من رزق الله في الأرض، (انظر ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ١٦١٠: ١٦١١).

(١) سورة النحل، الآية ١١٢.

(٢) سورة الأنفال، الآية ١١.

حديث "من مر في شئ من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ بنصالحها، لا يعقر بكفه مسلماً"^(١) ويلاحظ أن هذه الأداة المادية تساهم في تحقيق الأمن بالامتناع عن استخدامها في غير حلها، ولذلك ورد في حديث آخر "من حمل علينا السلاح فليس منا"^(٢)، وفي رواية "من سل علينا السيف فليس منا"^(٣)، وكذلك من الأدوات ذات الصبغة المادية ما ورد بشأن اتخاذ بعض القرى الظاهرة كأدوات للأمن في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السِّرَّ سِرًّا لِيَأْتِيَهَا لَيْلٌ أَيْمَامًا آمَنِينَ﴾^(٤).

٣ - طريقة بعض النصوص التي تفردت بالحديث عن أدوات الأمن التي تغلب عليها فقط الصفة غير المادية ومنها ما ورد عن التقوى كأداة من خير أدوات المؤمنين طريقاً إلى أمنى الدنيا والآخرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾^(٥) وما تبوأ هؤلاء المتقون منزلتهم هذه إلا بتقواهم الله، بأداء طاعته، واجتنب نواهيه^(٦)، كذلك يدخل ضمن هذه الطبقة ما ورد بشأن النعاس يوم أحد بعد أن أصاب المسلمين ما أصابهم لما تخلف بعضهم عن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت هذه الأداة التي تكرر تسليطها لصالح المسلمين في غزوة بدر من قبل، يقول تعالى بشأن يوم أحد: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَاعَسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ﴾^(٧).

كذلك فإن من الأدوات غير المادية التي تعد أعظم أدوات الأمن على الإطلاق الإيمان الخالص الذي لا تشوبه شائبة شرك، كما ورد في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج٣، ص ١١٦-١١٧ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ١٠٧-١٠٨، وقال النووي: "فأما تأويل الحديث فقول هو محمول على المستحل بغير تأويل فيكفر ويخرج من الملة، وقيل معناه ليس على سيرتنا الكاملة وهدينا" انظر المرجع السابق.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) سورة سبأ، الآية ١٨، انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٨٩: ١٩٠، وانظر في تأويل القرى التي بارك الله فيها: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ٥٣٤: ٥٣٣ .

(٥) سورة الحجر، الآية ٤٥ - ٤٦ .

(٦) سورة الدخان، الآية ٥١ - ٥٢ .

(٧) لاحظ في تفسير آيتي سورة الحجر: الطبري جامع البيان، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٦؛ وفي تفسير آيتي سورة الدخان، نفس المرجع السابق، ج٥، ص ٣٥ .

(٨) سورة آل عمران، الآية ١٥٤، انظر: تفسير معنى الغم وما قيل من آراء في ذلك في ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ٤١٧ .

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون^(١)، وقد ذكر المفسرون أن المقصود بالظلم هو الشرك لما روى عن ابن مسعود (أنه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على الناس، فقالوا: يارسول الله: أينا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تظنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح - لقمان الحكيم - ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾^(٢)، وإنما هو الشرك^(٣)، ويلحق أيضا بالأدوات غير المادية الدعاء، كأداة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يلوذ بها، ويأمر المسلمين بالمواظبة عليها خاصة في الشدائد، ولذا روى عنه "اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي"^(٤).

٤ - طريقة بعض النصوص التي لم تحدد فيها أدوات الأمن بصورة مباشرة، وهذه بدورها يمكن تصنيفها إلى صنفين، أولهما النصوص التي يمكن استنباط أدوات الأمن منها من خلال ما رواه بعض المفسرين، أو ما شرحه علماء الحديث، والفقهاء، ومثال ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿وإذا جعلنا البيت للناس وأمنًا^(٥)، وقوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾^(٦)، فظاهر الآيتين لا يشير إلى أدوات معينة يكفل من خلالها الأمن للحرم أو لمن دخله، لكن المفسرين اجتهدوا في ذلك، فكانت لهم آراء أخرى حول حقيقة هذا الأمن وكيفيته وأدواته وقد سبقت الإلماحة إلى ذلك، وثمة مثال آخر يتعلق بموقف بعض المسلمين إذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف كما حكى القرآن ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوه به، ولو روده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٧)، ففي هذه الآية لا يبدو لأدوات الأمن مكانا واضحا يمكن تبينه للوهلة الأولى، إلا أن بعض المفسرين اجتهدوا في ذلك، فرأى الطبري أن أداة الأمن المشار إليها في الآية هي الغلبة على العدو^(٨)، بينما يجدها المتفحص في تفسير القرطبي في ظفر المسلمين وقتلهم عدوهم^(٩).

أما الصنف الثاني، فهو النصوص التي يصعب إن لم يكن يتقضى استنباط

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

(٢) انظر في تأويل معنى الشرك: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج-١١، ص ٤٩٢، القرطبي، مرجع سابق، ج-٧، ص ٣٠، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج-٢، ص ١٥٢-١٥٣ .

(٣) انظر: مسند أحمد، مرجع سابق، ج-٢، ص ٢٥، القرطبي، مرجع سابق، ج-٧، ص ٨١ .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٥ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ٩٧ .

(٦) سورة النساء، الآية ٨٣ .

(٧) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج-٨، ص ٥٦٨ .

(٨) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج-٥، ص ٢٩١ .

أدوات الأمن من خلال سياقها في الآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية، أو من خلال تأويل المفسرين، أو علماء السنة، ومثال ذلك ما ورد بشأن صلاة الخوف في قوله تعالى: ﴿إِن خِفْتُمْ فِرْجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فهذه الآية لها تأويلها عند بعض المفسرين إلا أن تأويلاتهم انصبت حول مفهوم الأمن ذاته دون أدواته، ومثاله أيضا ما ورد في حديث "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان"^(٢). فقد ذكر النووي المقصود بالفتان، دون تحديد كيفية معينة يأمن خلالها المرابط منه^(٣).

رابعا - المأمن :

وهو كما سبق القول موضع الأمن - زمانه ومكانه - الذي من خلاله تتبدى آثار الأمن على الأمن بقطع النظر عن أداة ذلك ويمكن التمييز بين عدة أشكال من المأمن .

الشكل الأول : وهو الذي يصير فيه المأمن مرادفا لبعض البلاد أو المدن على وجه التحديد والقطع، ومن ذلك مكة والمدينة، ومكة هي البلد المقصود - كما سبق - في قوله تعالى: ﴿رَب اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾^(٤)، وقوله: ﴿رَب اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾^(٥)، وذلك قول كثير من المفسرين، مشيرين إلى دعاء إبراهيم عليه السلام "أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ مَكَّةَ آمِنًا مِنَ الْجَبَابِرَةِ وَغَيْرِهِمْ، أَنْ يَسْلُطُوا عَلَيْهِ، وَمَنْ عَقُوبَتُهُ أَنْ تَنَالَهَا، كَمَا تَنَالُ سَائِرَ الْبِلَادِ مِنْ خُسْفٍ وَأَتْفَاكٍ وَغَرَقٍ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ سَخَطِهِ وَمِثْلَاتِهِ الَّتِي تَصِيبُ سَائِرَ الْبِلَادِ"^(٦)، وهي أيضا المرادة بقوله تعالى: ﴿وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ﴾^(٧)، أي الأمن من أعدائه أن يحاربوا أهله أو يغزوهم^(٨)، وقيل هي البلد الذي يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين ما يؤتمن عليه، أو هي بلد مأمون الغوائل^(٩).

وما يصدق على مكة يصدق على الكعبة، فهي البيت الأمن في قوله تعالى ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾^(١٠)، لأنه كان في الجاهلية معاذا لمن استعاذ به^(١١)، وهي

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٩ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٣، ص ٦١ .

(٣) انظر المرجع السابق .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٦ .

(٥) سورة إبراهيم، الآية ٣٥ .

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٣، ص ٤٤-٤٥ .

(٧) سورة التين، الآية ٣ .

(٨) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٣٠، ص ٢٣١ .

(٩) انظر: ما أورده الزمخشري في الكشاف، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٥٧ .

(١٠) سورة البقرة، الآية ١٢٥ .

الحرم الآمن في قوله تعالى: ﴿أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم﴾^(١)، وبموجب حرمة الكعبة وأمنها استحق من دخلها أن يكون ذا أمن ﴿ومن دخله كان آمنا﴾^(٢)، ذلك "أن من لجأ إليه من عقوبة لزمته، عائذا به فهو آمن ما كان به حتى يخرج منه وإنما يصير الخوف بعد الخورج، أو الإخراج منه، فحينئذ هو غير داخله ولا هو فيه"^(٣).

وثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار هنا، وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يربط بين أمن وحرمة البيت الحرام، وبين أمن وحرمة المسلم، ربط تشابه وترادف أحيانا، وقد جاء في خطبة له يوم النحر "فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا، في شهركم هذا"^(٤)، ولكن أمن وحرمة المسلم يرجحان حين ترجح الأفضلية لأحدهما، وذلك كان الصحابي ابن عمر يقول - وقد نظر إلى الكعبة "ما أعظمك وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك"^(٥)، أما المدينة فلا تقل حرمتها، أو مكانتها عند الله - ومن ثم عند المسلمين - عن مكة، فهي أيضا دار أمن وأمان، تكفل الله بحفظها كذلك، وقد جاء في الحديث "ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينة، ليس له من نقابها ثقب إلا عليه الملائكة، صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة ثلاث رجفات فيخرج الله كل كافر ومنافق"^(٦)، وتأتي مصر لتكون هي الأخرى مأمنا في بشارة يوسف عليه السلام لأهله حين دخلوا عليه، وضم أبويه إليه ﴿فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمين﴾^(٧)، أي من الجذب أو القحط الذي كانوا فيه قبل دخولها^(٨).

الشكل الثاني: وهو الذي يحدد فيه المأمّن وقد التصق ببعض المواضع من دون المدن أو البلاد، كالبحر والجزال، والمساجد والأسواق، والطرق التي يمر عليها المارة.

فأما البر والبحر فيصيران مأمنين، حين يحجب الله فيهما عن عبادة المؤمنين ما قد

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٦٧، وانظر ما أورده الطبري في جامع البيان، مرجع سابق، ج٢٠، ص ٩٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٤) انظر: الطبري، مرجع سابق، ج٧، ص ٣٤.

(٥) انظر: شرح ابن حجر للحديث في فتح الباري، مرجع سابق، ج٨، ص ٥١-٥٣.

(٦) انظر: ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج٣، ص ٣٥.

(٧) انظر: أحاديث أخرى أوردها ابن حجر في فتح الباري، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٨) سورة يوسف، الآية ٩٩.

(٩) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٣، ص ٦٥.

يوردهم موارد الخوف والهلاك، مثلما ورد في قوله تعالى: ﴿فَأَمْتُمْ أَنْ يُخَسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيْلًا. أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يَعْبُدْكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فِيرْسِلْ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾^(١)، وقد ورد في حديث سابق كيف أن من مفتح الأمن في البحر الدعاء والاستفتاح باسم الله الملك الرحمن.

وأما الجبال فقد تكون مأمنا لمن اتخذها سكنا وملجأ لقوتها ورسوخها، كما كان أصحاب الحجر - ثمود - قوم صالح عليه السلام، إذ يقول تعالى: ﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمْنِينَ﴾^(٢)، أي "من عذاب الله، وقيل من الخراب أن تخرب بيوتهم التي نحتوها من الجبال، وقيل من الموت"^(٣)، وذكر بعض المفسرين بل "كانوا آمنين لوثاقه البيوت واستحكامها من أن تنهدم ويتداعى بنايانها، ومن ثقب اللصوص ومن الأعداء وحوادث الدهر"^(٤).

وأما المساجد والأسواق، ففي كل مأمنا لمن دخلها أو مر فيها، من حيث لا يجوز ترويعه أو تعريضه للأذى، وقد مر في حديث سابق قوله صلى الله عليه وسلم "من مر في شيء من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ بنصائها لا يعقر بكفه مسلما"، أي حتى لا يصيب أحدا من المسلمين منها بشيء^(٥).

وأما الطرق التي يسير فيها الناس، ويتخذونها سبيلا لتدبير أمر معاشهم ومصالحهم، فلن تكون كذلك إلا إذا كانت آمنة بحيث لا يتعرض المار فيها لما قد يهدد سلامته، أو لما يلحق الضرر به أو بممتلكاته، ولعل ذلك مدخل لفهم بعض الأسباب التي من أجلها كانت إماطة الأذى عن الطريق شعبة من شعب الإيمان^(٦)، وصدقة يتقرب بها إلى الله تعالى، بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم لما سئل عن عمل من أنفع الأعمال قال "اعزل الأذى عن طريق المسلمين"^(٧).

والشكل الثالث: هو الذي يأتي ذكر المأمنا فيه وقد ارتبط بأمر غيبية في حياة

(١) سورة الإسراء، الآية ٦٨-٦٩ .

(٢) سورة الحجر، الآية ٨٢ .

(٣) انظر: ما أورده الطبري في جامع البيان، مرجع سابق، ج٤، ص ١٤٤، ص ٥٠؛ القرطبي مرجع سابق، ج١٠، ص ٥٣؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٢١٥١؛ ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٥٦ .

(٤) انظر: الزمخشري، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٨٦-٥٨٧ .

(٥) انظر تعليق ابن حجر على الحديث في فتح الباري، مرجع سابق، ج٣، ص ١١٧، وانظر أيضا تعليق

النووي في صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٦، ص ١٦٩ .

(٦) كما في الأحاديث التي رواها البخاري بطرق عديدة، مرجع سابق، ج١٠، ص ١٩٧-٢٠٢ .

(٧) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج١، ص ٤٩ .

المسلم هي جزء لا يتجزأ من عقيدته، ومن ذلك يأتي في المقدمة القبر الذي قد يكون مأمناً لمن أخلص لله العمل في حياته وأثر صفقة دينه على دنيائه، كما رابط في سبيل الله لقوله صلى الله عليه وسلم: "من مات مرابطاً في سبيل الله آمنه الله من فتنة القبر"^(١)، وكذلك يوم القيامة الذي يكون مأمناً لمن عمل له فأخلص الإيمان والعمل الصالح استعداداً له ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون﴾^(٢).

وقد ورد في الأصول المنزلة أن هناك نماذج بشرية أخرى لها الأمن يوم القيامة، كالجاهدين في سبيل الله، "ما من رجل يغير وجهه في سبيل الله إلا أمن الله تعالى وجهه يوم القيامة، وما من رجل يغير قدميه في سبيل الله إلا أمن الله قدميه من النار يوم القيامة"^(٣)، ومن هذه النماذج البشرية أيضاً الذين يخشون ربهم "ما من عين خرج منها مثل الذباب من الدموع من مخافة الله إلا أمنها الله يوم الفرع الأكبر"^(٤).

كذلك فإن من أشكال المأمّن التي تعد من أمور الغيب الجنة، وهي مأمّن لمن جعل التقوى نتاج إيمانه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعِيُونَ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾^(٥)، وهي مأمّن أيضاً لمن لم تلته أمواله، وأولاده عن عبوديته لله ﴿وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحاً فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون﴾^(٦).

الشكل الرابع: هو الذي يكون فيه المأمّن مرتبطاً من حيث المكان والزمان بمناسبة، أو حادثة تاريخية معينة، مثال ذلك ما ورد بشأن اتخاذ دار أبي سفيان مأمناً يوم فتح مكة في قوله صلى الله عليه وسلم: "من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن"^(٧)، ومثاله الثاني ما ذكر في الأصول عن أمن المسلمين في ساحات القتال، وخاصة يوم بدر، ويوم أحد، ففي غزوة بدر سلط الله - كما سبق - النعاس، والماء الطهور من السماء، الذي طهرهم، وأذهب عنهم رجس الشيطان، وربط على قلوبهم، وثبت أقدامهم، وقد روى عن علي بن أبي طالب "ما كان فينا فارس يوم بدر غير المقداد، ولقد رأيتنا، وما فينا إلا نائم، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي تحت الشجرة، ويكي حتى أصبح"^(٨)، وفي غزوة أحد سلط الله - كما سبق - النعاس كذلك بعد الغم

(١) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص ٢٨٢ .

(٢) سورة النمل، الآية ٨٩ .

(٣) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، عدد ٢١ من ج٢، ص ٢٦٣٤ .

(٤) انظر: المرجع السابق، عدد ٢٢ من ج٢، ص ٢٧٧٩ .

(٥) سورة الحجر، الآية ٤٥ - ٤٦ .

(٦) سورة سبأ، الآية ٣٧ .

(٧) انظر: مسند أحمد، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٩٢ .

(٨) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٧، ص ٣٧٢؛ وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، ج٢،

الذي أصاب المسلمين نتيجة الهزيمة الأولى في القتال فكان فيه سكينه وطمأنينة ونصر، وقد روى الصحابي أبو طلحة على شاكلة علي بن أبي طالب - ما حدث يوم أحد فقال: "كنت فيمن تغشاه النعاس يوم أحد حتى سقط سيفي من يدي مرارا، يسقط فأخذه، ثم يسقط فأخذه"^(١).

الشكل الأخير: هو الذي لا يحدد فيه المأمّن بصورة مباشرة إذا ورد ذكر الأمان في الأصول، وإن وجدت قرائن تدل عليه، ففي هذه الحالة يحدد المأمّن من خلال سياق المعنى ووروده في النصوص المنزلة، استئناسا بتأويلات أهل التفسير وعلماء الحديث، ويدخل تحت هذا الشكل ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ۗ أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾^(٢) فالأمان في الآية يتخطى حاجزي الزمان والمكان المحددين، ليرتبط بمقام الاستخلاف.

خامسا - حالة الأمان:

وهي البعد الأخير الذي يتكون من حصيلة التقاء تفاعل الأبعاد الأربعة الأخرى، المؤمن وقد صدر عنه فعل الأمن حركة وسلوكا، فصار مسببه، والأمان وقد تلقى فعل الأمن إيجابيا فصار هدفه، وموضوعه، وأداة الأمان وقد وظفت للتمكين لهذا الفعل فغدت واسطته وطريقته، والمأمّن وقد تحدد عنصره الزماني والمكاني، فصار بيئته ونطاقه.

والواقع إن إتمام النظر في أي نص من النصوص المنزلة التي ورد فيها مفهوم الأمان، أو أحد مشتقاته يقود إلى اكتشاف الأبعاد المختلفة للمفهوم، سواء تم إدراك ذلك بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، ويمكن القول بصفة عامة أنه ينبغي ملاحظة عدة أمور تتعلق بحالة الأمان بالمعنى السابق، وهي:

١ - أن عادة بعض المفسرين قد جرت على عدم الوقوف في توصيف حالة الأمان عند حد ترجمتها في أحد أو بعض معاني الأمان السابق الإشارة إليها، وإنما غالبا ما ينطلقون ليكيفوا طبيعة هذا المعنى أو تلك المعاني بتحديد ماهية الشيء المؤمن منه، إن جاز التعبير، فإذا ذكر عدم الخوف مثلا كتوصيف لما آل إليه الأمان، فيفيضون في الحديث عن أنه عدم الخوف من كذا، أو كذا، وقد سبق نموذجًا لذلك ما قاله غير واحد من المفسرين في طبيعة الأمان، وماهية المؤمن منه

ص ٢٩٢-٢٩١ .

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٤١؛ وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، ج١،

ص ٤١٤-٤١٧ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بيوتا آمنين﴾^(١).

٢ - أن بقاء حالة الأمن - استنتاجا من العرض السابق لبقية أبعاد الأمن - منوط ببقاء شرائط معينة، أو ضرورات لازمة، فإذا ما غيبت هذه الشرائط أو تلك الضرورات فقد أضحت حالة الأمن بلا مضمون، وهذا الأمر من الواضح يمكن في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا . يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢).

٣ - إذا صدر فعل الأمن من الله تعالى إلى الإنسان أو غيره من المخلوقات المسخرة لخدمته، فإن تزامن وجود المؤمن - أي الله سبحانه - والأمن - الإنسان أو غيره - هو حقيقة غير مكيفة مكانيا، ذلك أن معية الله تعالى في حالة الأمن تنأى على التحسيد فضلا على التحديد، وإنما يجب تفسير هذه المعية دائما في إطار قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣). ولقد ضرب القرآن مثلا لذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْفِئَهُ . قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمِعُ وَأَرَى﴾^(٤)، فهو سبحانه لم يكيف معيته حال كفالة الأمن لنبيه موسى وهارون لما توجسا خيفة من بطش فرعون وزبانيته.

أما إذا صدر فعل الأمن من الإنسان إلى أخيه الإنسان أو إلى غيره من المخلوقات المسخرة لخدمته، فإن تزامن وجود المؤمن - وهو في هذه الحالة . الإنسان - والأمن - الإنسان أو غيره - هو حقيقة قد تكون مكيفة مكانيا، سواء تجسد هذا التزامن في مكان يجمعهما معا، أو تجسد في نطاقين مكانيين مختلفين - يستحيل - أو يصعب - معهما اجتماعهما معا.

٤ - لا يمكن بحال القول بأن حالة الأمن هي حالة مطلقة، بمعنى أن الأمن ينعم فيها بالأمن تماما، ولا يناله على إطلاقه وكماله، وإنما هي حالة نسبية، لا بفعل عوامل التغيير أو التغير في شرائطها بالمعنى السابق - في القفزة ٢ - وإنما أيضا بفعل الابتلاء، وقد يقال كيف لالتحقق أقصى غايات الأمن وقد وعد الله تعالى بذلك في أكثر من آية كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ

(١) سورة الحجر، الآية ٨٢ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٣) سورة الشورى، الآية ١١ .

(٤) سورة طه، الآية ٤٥ - ٤٦ .

بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون»^(١)، وقوله أيضا: «وعد الله الذين آمنوا منكم» إلى قوله «وليبذلنهم من بعد خوفهم أمنا»^(٢)، والرد على هذا التساؤل بدهي، ذلك أنه إذا كان الأمن من مقتضيات الإيمان، فإن الابتلاء هو أيضا من هذه المقتضيات، وأحد مقتضيات الابتلاء بدوره سلب نعمة الأمن أحيانا «ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين»^(٣)، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن مواقف الإنسان في حالات الابتلاء تتباين تبعا لشدة إيمانه بما يؤثر في زيادة هذا الإيمان أو نقصه^(٤)، لأمكن القول إن الأمن لا يثبت على حال أبدا.

المطلوب من المسلم أن يجمع بين أمرين، أولهما عدم الخوف من أي مخلوق غيره مادامت حقيقة الإيمان راسخة في عقيدته وحركته، والثاني الخوف من خالقه الذي بيده وحده مقاليد حياته، وذلك حتى يأمن في آخرته «إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين»^(٥).

ومن هنا كان من صفات المسلم الخوف من ربه «والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب»^(٦).

٥ - وأخيرا فإن حالة الأمن، قد ينعم فيها الأمن بأكثر من معنى من معاني الأمن، وقد ينعم ببعضها، والأمر في ذلك عائد إلى طبيعة الموقف الأمني بكل أبعاده وعناصره، وإن كان هذا لا يحجب حقيقة أن معاني الأمن - كما سبق - تستدعي بعضها بعضا، وحقيقة أنه من العسير أحيانا توصيف موقف أمني ما بمعنى واحد من معاني الأمن دون بقية المعاني الأخرى.

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٣) سورة البقرة، الآية ١٥٥ .

(٤) استدلل البخاري وغيره من الأئمة بآية «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا» (الأنفال/٢) وأشباهاها، على زيادة الإيمان ونقصانه في القلوب، كما هو مذهب جمهور الأمة بل قد حكى الإجماع عليه غير واحد من الأئمة كالشافعي، وابن حنبل، وأبي عبيد. " انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٨٥ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٧٥ .

(٦) سورة الرعد، الآية ٢١ .

المبحث الثالث

الدلالات السياسية لمفهوم الأمن

الواقع أن المفهوم السياسي للأمن لا يخرج في دلالاته بصفة عامة عن المفهوم اللغوي والمفهوم الأصولي له، حيث يصير هو الآخر تعبيرا عن عدم الخوف، لكن عدم الخوف هنا يأخذ منحى خاصا، يقوم على تحقيق الطمأنينة في كل ما له صلة بالتعبير عن الوجود السياسي في المجتمع المسلم، وهذه الطمأنينة تعني بدورها أمرين متكاملين، أولهما إيجاد التوازن بين من يمارس السلطة الشرعية، ومن يخضع لها بموجب مبدأ الطاعة في المعروف، وبذلك لا تسعى السلطة إلى مجرد تقديم حقوق الحاكم، وإنما تسعى في الوقت ذاته إلى الالتزام بحقوق المحكوم، وتوفير قنوات الاتصال بينهما، سواء كان اتصالا نظاميا، أو حركيا، أو فكريا. وثانيهما كفاءة الاستقرار والقدرة على مواجهة المفاجآت المتوقعة، وغير المتوقعة، دون أن يترتب على ذلك أي اضطراب في الأوضاع السائدة في المجتمع السياسي، بما يعنيه ذلك من تقلص للطمأنينة والاستقرار^(١).

هذان الأمران المستيطانان في المفهوم السياسي للأمن، وقد صارا امتدادا للطمأنينة في حركة الوجود السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين، يخلعان على الأمن عدة دلالات مهمة، الأولى أن الأمن بهذا المعنى لا ينفصل عن العمران الإنساني، والثانية أن الأمن هو جوهر السياسة الشرعية مادة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والثالثة ارتباط الأمن بالسلوك السياسي الصادر عنهما، والرابعة وجود نظام للعقوبة ضروري للحفاظ على الأمن في علاقة قطبي الوجود السياسي، والخامسة اندراج الأمن ضمن وظائف الدولة الإسلامية، وفيما يلي تفصيل لهذه الدلالات مع إرجاء الحديث عن الدلالة الأخيرة إلى موقع أنسب في الحديث عن وظائف الخلافة.

(١) اعتمد الباحث في صياغة هذا التعريف على ما أورده د. حامد ربيع في دراسته عن الأمن القومي العربي، دون تقييد بتحليله، انظر مؤلفه: نظرية الأمن القومي العربي، مرجع سابق، ص ٣٧.

المطلب الأول

ارتباط الأمن بال عمران الإنساني في المفهوم الإسلامي

يرتبط الأمن بال عمران الإنساني من جهتين، الأولى جهة أنه الدافع الأساسي لهذا العمران، ولذلك قيل إن الإنسان مدني بطبعه، والثانية جهة أنه المفضى إلى وجود السلطة السياسية اللازمة لتعهد ورعاية هذا العمران، ولذلك عدت السلطة تعبيرا عن ضرورة اجتماعية، قبل أن تكون تجسيدا لحاجة سياسية.

وسوف يتم ارجاء الحديث عن هذه الجهة الثانية إلى موضع لاحق. أما الجهة الأولى، فالذي لاشك فيه أن الأمن يعد أحد القوى المحركة لوجود العمران الإنساني بغض النظر عن شكله وطبيعته، ويحيى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، تأكيداً لهذا المعنى، ذلك أن التعارف لا يقف عند مجرد تواصل الرحم والقربى والمودة بين الناس، ولكنه مفهوم يشمل كل أنواع التواصل التي تؤدي في النهاية إلى التعاون في السعي والعيش في الحياة^(٢).

ورغم أن هناك اتفاقاً على مكانة الأمن من العمران الإنساني إلا أن الفكر السياسي لا يحكمه اتفاق في بيان معنى الأمن المفضى إلى العمران، ويمكن التمييز بين أكثر من رأي في هذا المجال:-

فهناك رأي أول: يجعل الأمن مرادفاً لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان والتي لا يستقيم وجوده بدونها، ويأتى المفكر اليوناني أفلاطون في مقدمة من تشيخوا لهذا الرأي حين آمن بأن المجتمعات السياسية إنما تظهر نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، ذلك أن الإنسان الكامل القادر على إشباع كل حاجاته لا وجود له، ومن ثم لا بد له من مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، وإلا هلك، وهنا كان لا بد من التخصص وتقسيم العمل، بحيث يؤدي كل فرد - مادام عاجزاً عن إنتاج كل حاجاته - العمل الذي يتفق ومواهبه الطبيعية^(٣).

وثمة رأي ثان: عد الأمن مرادفاً لتحقيق السعادة الإنسانية، وهو رأي تبناه أرسطو، الذي أبى أن يعيش الإنسان في غير المجتمع السياسي، والإصرار فوق البشر أي صار إلهاً،

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

(٢) انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، ج٤، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦، ص ٥١-٥٣ .

أو أصبح دونهم أي صار حيوانا، وهو ما لا يستقيم في نظره، وإذا كان أرسطو قد غلب الدافع الفطري كأساس لل عمران، فإنه لم ينكر أن وراء ذلك سعيا إلى تحقيق السعادة كهدف نهائي مطلق للفرد^(١)، وهنا فإن الحديث عن السعادة يمد جسوره بين أرسطو والفارابي، بيد أن الفارابي جعل رائده السعادة القصوى الأخروية، وليس السعادة الدنيا الدنيوية فقط كأرسطو، فضلا على تأكيده ضرورة السمو على الجانب المادي الملموس في السعادة وصولا إلى الجانب المعنوي منها^(٢)، بل إن البعض يرى أن الفارابي قد وسع مفهوم العمران الإنساني ليشمل كل أجزاء المعمورة من الأرض، حين تصور أن في الإمكان أن تعيش كلها في سعادة وسلام، طالما أن الأمم الفاضلة فيها تتعاون جميعا من أجل بلوغ الهدف السامي، وهو الكمال الإنساني^(٣).

وهناك رأي ثالث : وهو رأي من جعل الأمن الدافع إلى العمران الإنساني مرادفا للاستجابة إلى نوازع الفطرة والتوافق معها، وهى الفطرة التي غرسها الله في النفس الإنسانية، ويأتي في مقدمة من ذهب إلى ذلك الماوردي، حيث إن الفطرة في رأيه تحقق الأمن للإنسان من ثلاثة أوجه، فهى من وجه تجعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، ولذلك عدت استعائته بغيره، "صفة لازمة لطبعه، وخلق لازمة في جوهره"^(٤)، ومن وجه آخر فإن كثرة حاجة الإنسان وظهور العجز يكونان نعمة عليه ولطفًا به، لأن ذل الحاجة ومهانة العجز يمنعان من "طغيان وبغي القدرة، لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى، والبغى مسئول عليه إذا قدر"^(٥)، أما الوجه الثالث فإن مقتضى الفطرة في خلق الإنسان مختلفا عن غيره جعلته وغيره من البشر "مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول"^(٦).

ثم يأتي رأي رابع: ليجعل الأمن المفضى إلى العمران الإنساني مرادفا لمفهوم المصلحة بمعناها الشامل طبقا لحاجة بنى آدم لبعضهم البعض، وهو رأي ابن تيمية الذي اعتبر ولاية أمر الناس "من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بنى آدم لا تتم

(١) انظر رأي أرسطو في أساس قيام السلطة السياسية في: د. حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٢-١٨٥.

(٣) انظر: نيفين عبدالحال، مرجع سابق، ص ٣٦٧، أبو نصر الفارابي: دراسة تحليلية لفكره السياسي - دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(٤) الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق د. مصطفى السقا، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣-١٩٧٣، ص ١٣٢.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٥.

مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس...^(١).

وأخيرا يأتي الرأي الخامس: وهو رأى ابن خلدون الذى يساند بتحليله لأساس قيام المجتمع السياسي رأى كل من الماوردى، وابن تيمية، وليس من قبيل المبالغة القول بأنه إذا كان تمخض المجتمع السياسي تعبيرا عن حاجة طبيعية، وعضوية، ووظيفية، في فكر ابن خلدون، فإن الأمن استمرار لتأكيد هذه الحاجة، فهو إذا حاجة طبيعية وعضوية، ووظيفية في آن واحد، مادام أن الاجتماع الإنساني وهو عمران العالم ضروري من حيث إن الإنسان مدنى بطبعه^(٢)، ويمكن القول أن ابن خلدون يعد رائدا في جعل أحد معاني الأمن التعاون لدفع العدوان على الإنسان، من قبل الإنسان، أو من قبل الحيوان، أو من قوى الطبيعة^(٣).

المطلب الثاني

الأمن جوهر السياسة الشرعية

لا يعدو وصف السياسة بأنها شرعية أن يكون تمييزا لها وتحديدًا، يحفظانها من عاديات التليس بالمفهوم الوضعي للسياسة "Politics"، ويتأيان بها عن أن تكون إلا منضبطة بالشرع في مفهومها وقيمها وغاياتها وموضوعها، وإذا كانت الشريعة كما يقول ابن قيم الجوزية "مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها".^(٤)، فإن معاني السياسة الشرعية تدور مع هذه المعاني حيث دارت.

وبداية فإن أصل السياسة في اللغة هو القيام على الأمر بما يصلحه^(٥)، بيد أنه لا قيام على الأمر بما يصلحه في المفهوم الإسلامي إلا إذا كانت الشريعة هي مادة الإصلاح وقوامه، لأن هذا الأمر إما أن يكون معروفا فالشريعة تصلحه بإقراره والمحافظة عليه، وتطهيره من أية أدران قد تدخله في شبهة المنكر، أو في حقيقته، أو أن يكون منكرا

(١) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١، ص ١٨٤.

(٢) انظر: العلامة ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، د.ت، ص ٤١.

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٣.

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق طه عبدالرؤوف، بيروت: دار الجيل، د.ت، ج ٣، ص ٣.

(٥) انظر مادة سوس في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢١٤٩ - ٢١٥٠. د إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٢؛ الرازي، مرجع سابق ص ٢٣١.

فالشريعة تصلحه بالنهي عنه، وتعهد به بالإزالة، وترتيب الجزاء على الواقع منه أو الداعي إليه، أو الأمر به .

والواقع أن الاختلاف الظاهري في تعريف السياسة الشرعية بين فقهاء الأمة وعلمائها هو اختلاف تنوع وتعدد - اجتهادا إلى أقوم التعريفات التي تنطلق من أساس السياسة عامة، وهو القيام على الأمر بما يصلحه - وليس اختلاف تناقض أو تضارب، بل يمكن من خلال حصر بعض التعريفات تبين أنها يربطها الاتفاق على عدة حقائق في تحديد معنى السياسة الشرعية^(١) . فثمة حقيقة أولى مضمونها أن السياسة الشرعية هي عملية

(١) لا يتسع المقام للتناول التفصيلي لمفهوم السياسة الشرعية ويمكن القول الإشارة إلى بعض تعريفات مفهوم السياسة الشرعية فيما يلي:

أ - "السياسة الشرعية هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال" انظر ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، ٥٠٤، ج٥، ص ٧٦ .

ب - "السياسة الشرعية هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنحى في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة على ظاهريهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كسل منهم في ظاهريهم لاغير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لاغير" . انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٤هـ، الطبعة الثالثة، ج٣، ص ١٥٢ .

ج - "السياسة الشرعية هي قود الملوك والأئمة رعاياهم الذين يتقادون لهم ويدخلون تحت طاعتهم إلى الأفعال الحميدة المرضية، والطريقة السديدة القوية" انظر: السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة ابن جعفر، تحقيق د. مصطفى الحياوي، الأردن: الجامعة الأردنية، ١٩٨١، ص ٣٤ .

د - "السياسة الشرعية هي الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر باستعمال مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل والقصد منها أن يبلغ إلى جنة المأوى وجوار رب العزة" انظر بتصرف يسير: الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة: دار الصحوة، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٥، ص ٩١ - ٩٢ .

هـ - "السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومرعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره، فإنه فاعل للخير والشر معا" انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٤٣ .

و - "السياسة فعل شئ من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئى" . انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص ٥٢ .

ز - "هي علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يتم على كل تدبير دليل خاص . وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم . وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية ينظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله لرعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان" . انظر: د. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية ..، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م، ص ٤ - ٦ .

ح - "السياسة هي صناعة يعرف بها تدبير الإنسان بماله من الشؤون الفردية والاجتماعية وبما له من العقيدة الخلق والعمل، وبما له مساس بالطبيعة وبما له روابط خاصة مع أهله وقومه، ومن يشاركه في النوع مع ما له ربط خاص بمبدئه ومبدأ الكل وهو الله الخالق لكل شئ" انظر: آية جوادى الأملسى، "العناصر السياسية للسياسة الإسلامية"، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان - شوال ١٤٠٤، ص ٦٥ .

وانظر: بعض التعريفات الأخرى في: د. حامد ربيع، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٩٨ ومابعدهما؛ سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي، مرجع سابق، ص ٥١١ - ٥١٢؛ ابن الأزرقي، بدائع =

تدبيرية، ليس لأن التدبير هو أحد معانيها اللغوية، وإنما أيضا لأن معنى القيام على الأمر بما يصلحه يقتضى التخطيط لا الارتجال أو العفوية في منهج الإصلاح، أو في أسلوبه، لكن التدبير هنا له حدوده، وهى نفسها حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أن السياسة الشرعية كحقيقة ثانية عملية مقصودة أى متعمدة من ناحية لأن فرض القيام بها إنما هو آت من قبل الشرع، ومن ناحية لأن الحاكم الشرعي يستجيب من خلالها لمقتضيات تدبير الخلافة، وهو مكلف بذلك لتحري مكارم الشريعة^(١)، غير أنها فوق ذلك كحقيقة ثالثة عملية حركية، إذ القيام على الأمر حركة، وإصلاحه حركة، واختيار منهج هذا الإصلاح حركة، وفرض سلطان الشريعة لتحقيق الإصلاح حركة، وتعهد الرعية ورعايتها من خلال كل ذلك حركة. وهى كحقيقة رابعة عملية إصلاحية من جهة السعي إلى غرس القيم في المجتمع السياسي، ومن حيث تربيته على ما يصلحه، ومن حيث تظهيره من أية مفاصد تقع بالسلب على إصلاحه. "فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"^(٢) ويغلف كل ذلك كحقيقة خامسة أن السياسة الشرعية تشمل الحياة كلها، لأن الشريعة التي تشكل ركيزتها ومقصدتها تسع كل مناحي الحياة، ومعنى ذلك أن وجهة الإصلاح ووجهة القائمين به من ولاة الأمر لا تقتف عند حد، إذا كانت تلك هى بعض الحقائق التي تساعد في تحديد معنى السياسة الشرعية فكيف يشكل الأمن جوهرها؟ يمكن القول إن الأمن كجوهر للسياسة الشرعية يبدو من خلال عدة مظاهر:-

١ - أنها من خلال توليفها بين أسسها الرئيسية - الخالق باعتباره المدبر والسائس للكون بربوبيته وألوهيته، والدين الإلهي كعنصر تشريعي، والإنسان ككيان مادي يتعانق بالدين لتنفيذ إرادة الله فيه، والأهداف باعتبارها مقاصد سعى الإنسان - تقدم خير ضمان لتحقيق الأمن في الحياة لأن سياسة تقوم على هذه الأسس إنما تسوس الإنسانية وتدبرها وترزقها حياة طيبة، بل تأخذ بها نحو الخير^(٣)، وبالإنسان الفاعل فيها نحو الكرامة المبنية على التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٤).

- السلك في طبائع الملك، تحقيق د. على سامي النشار، العراق: وزارة الإعلام، ١٩٧٧، ج١، ص ٢٩١ - ٣٠١، وانظر أيضا: Gabriel Ben Dor, State and Conflic in the Middle East, New York: Proeger Publisher, 1983, P. 42.

(١) انظر: الأصفهاني، الذريعة، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج٣، ص ٣ .

(٣) انظر: آية جوادى الآملی، مرجع سابق، ص ٦٥ - ٧١ .

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

٢ - ثم إن السياسة الشرعية إذ تؤسس الحياة على الاستقامة والاعتدال لا تسمح بالعلو بالباطل ولا تقبل ركوب الإفساد، ذلك أنه في ظلل مثل هذه السياسة لاتكون المكانة إلا لأولئك الذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا، فإذا أقيمت الحياة سواء على الذين يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض، أو على الذين يريدون الفساد بلا علو، أو على الذين يريدون العلو بالباطل بلا فساد، فلا مجال لاستقرارها، أو انضباط سبل العيش فيها، لأن كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة ينطوى على مضادات القيم، كما فصل ذلك ابن تيمية^(١)، والأمن كمفهوم قيمي لا يستقيم له ببيان مع سيادة مثل هذه المضادات .

٣ - إن العدل نتاج السياسة الشرعية هو الأمن بعينه، وهو نتاجها وقوامها من حيث إن إرادة القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم لا تفرق في وجهتها بين الرعية المسلمة، أو بينها وبين الرعية غير المسلمة داخل المجتمع المسلم، بل ولا تغفل العدل مع الرعية غير المسلمة في تعامل هذا المجتمع معها، ولقد جرت عادة بعض فقهاء المسلمين - من هذا المنطلق - على التفرقة بين السياسة الظالمة، والسياسة العادلة، وقد نقل ابن عابدين عن بعض الفقهاء "السياسة شرع مغلظ وهي نوعان، سياسة ظالمة، فالشريعة تجرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتروع أهل الفساد، وتوصل إلى المقاصد الشرعية . فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها"^(٢) .

٤ - إن تنوع مستويات السياسة تبعا لتنوع مستويات من يمارسونها ومن تمارس عليهم، يحدث نوعا من التكامل في الأداء السياسي، فحين يدرك الحاكم أن سياسته تجاه رعيته، وتجاه وزرائه، وتجاه أهله، وتجاه نفسه يجب أن تصدر من معين واحد رغم تنوعها وهو الشريعة^(٣)، وحين يعي المحكوم أن سياسته نفسه وبدنه وما يختص به كحاكم، وسياسته غيره من ذويه، وأهل بلده لا تصلحان إلا بوحدة منهجهما، فقد كفل كلاهما - الحاكم والمحكوم - وجود السياسة التي بها تستحق خلافة الله تعالى^(٤)، التي لاتنفلك تلازم الأمن كبعض عود الله تعالى للذين آمنوا .

٥ - إن السياسة الشرعية - تقتضى أن لا سلطة لأحد على أحد، بل ليس

(١) انظر : ابن تيمية، مرجع سابق، ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص ١٥٢ .

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل عن كيفية سياسة الراعى رعيته تبعا لاختلاف درجاتهم ومستوياتهم في نص على ابن أبي طاب إلى الأشتر النخعي في : د . إبراهيم إبراهيم هلال، الإسلام وأصول الحكم عند الإمام على بن أبى طالب، قاهرة: دار النهضة، ص ٣١ وما بعدها .

(٤) انظر : الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٢ .

لأحد أن يدعيها، أو أن يتحملها، فهي لله تعالى فحسب، ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(١)، فمحمل القول إذاً إن السياسة الشرعية حين تحرر الإنسان من كافة السلطات إلا سلطة الشرع تضمن له الأمن بضمان عقيدته.

المطلب الثالث

ضرورة الأمن للسلوك السياسي

وأصل السلوك النفاذ في الطريق والدخول فيه، فيقال: سلكت الطريق، وسلكت في طريقه، فمن الأول قوله تعالى: ﴿لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً﴾^(٢)، ومن الثاني قوله: ﴿ما سللكم في سقر﴾^(٣)، وهو بصفة عامة حركة لها مصدر وتسعى إلى تحقيق هدف وتعبير عن وجودها بمظاهر مختلفة، أما السلوك السياسي خاصة فهو الحركة التي تجعل من مضمون التعامل مع السلطة وحده جوهر السلوك الفردي^(٤)، ومن ثم فإن عناصر السلوك السياسي أربعة:-

العنصر الأول: هو الإنسان حاكماً ومحكوماً، باعتباره محور الوجود السياسي، وباعتبار أن جوهر الظواهر السياسية كامن في ذاته، ذلك "أن هذا الجوهر هو خاصة من خواصه، خالدة بخلوده، باقية ما بقي، وتولد معه، ولا يتصور اختفاؤها إلا باختفائه. إنها طبع فيه، ومن ثم فهي بعيدة عن أن تكون من خلفه، إن الإنسان حيث يوجد يعمل بدافع منها، وكل عمل من أعماله يأتي مستجيباً لها هو عمل سياسي"^(٥).

والعنصر الثاني: هو الموقف السياسي، مبعث السلوك ومفجرة، إنه بمثابة المنبه السياسي الذي يحدث نوعاً من عدم التوازن بين الحاكم والمحكوم بسبب اختلاف رؤيتهما للتعامل معه، وذلك جوهر الحياة السياسية، فهي "مجموعة متتالية من المواقف، وكل موقف يفرض على السلطة التي تمارس أنواع السيادة أن تعمل على إنهائه، والتخلص مما يستتر خلفه من مشكلات"^(٦).

(١) سورة الحشر، الآية ٧ .

(٢) سورة نوح، الآية ٢٠ .

(٣) سورة المدثر، الآية ٤٢، وانظر ما أورده الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٢٣٩ .

(٤) انظر: د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ج١، ص ٥٥-٥٦ .

(٥) انظر: د. محمد طه بلوي، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٦) انظر: د. حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، القاهرة: معهد البحوث والدراسات

العربية، ١٩٧٥، ص ٢٤ .

والعنصر الثالث : هو تصور الخروج من تلك الحالة المتوترة، الذي لا يعدو في حقيقته أن يكون محور حركة تعامل طرفى العلاقة السياسية مع الموقف السياسي، فإذا به - في حالة اتساق رؤيتهما للمخرج- لصالح تصفية التوتر وإنهائه، وإذا به في -حالة تناقضهما- ضد محاولات إنهائه، مما قد ينذر بتعقيد حالة التوتر واشتداد حدتها .

والعنصر الرابع : هو الأدوات التي تعبر عن السلوك وتنقل تصور التعامل مع الموقف بكل قيمه وأهدافه إلى لغة الواقع المعاش، وفق ما هو متفق عليه بين أعضاء المجتمع السياسي، وربما وفق ما تمليه المصالح، دون اعتبار لما هو متفق عليه داخليا^(١) . والواقع أن المفهوم الإسلامي للأمن يلازم هذه العناصر الأربع . فمن ناحية أولى يضع الإسلام لطرفى العلاقات السياسية إطارا أو منهجا للتعامل يظل أساس سلوك كليهما، في كل قضايا الوجود السياسي المسلم في دائرتين متصلتين متكاملتين، دائرة الحقوق، ودائرة الواجبات، وهاتان الدائرتان هما امتداد للإرادة العقدية - البيعية - التي جعلت أحدهما على قمة الهرم السياسي، وجعلت الآخر تابعا له لكونه حارسا للدين وسائسا للعالم به، بالمفهوم السابق للسياسة الشرعية .

ومن ناحية أخرى فإن الموقف السياسي مشار السلوك السياسي ومنبهه لا يفصله الإسلام عن سنته في تسيير حركة المجتمع السياسي المسلم، بين الانفراج والتأزم، والصعود والهبوط، والسعة والضيق، ليكون أحد التحديات التي تقود هذا المجتمع إلى تحريك الحياة نحو الأصبوب، فلا يجعلها فرصة للمزيدات السلوكية بالقول أو الفعل، ولا يقرها مدخلا لارتكاب المحظورات الشرعية، ولا يدعها تتداعى بلا مخرج، ولكنه يربى المجتمع من خلالها على انتهاج السلوك المستقيم - ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم﴾^(٢) - الذي يفترض التناصح المستمر بمفهومه العام الوارد في حديث "الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"^(٣) .

ثم - ومن ناحية ثالثة - إن أي تصور للتعامل مع الموقف السياسي لا قيمة له إذا خرج عن المقاصد العامة للشرعية، وهي لا تعدو أن تكون "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشرعية، فيدخل في هذا أوصاف الشرعية وغايتها العامة، والمعاني التي

(١) انظر لمزيد من التفاصيل عن مفهوم السلوك السياسي:

Angus Campbell, "Recent Developments in Survey Studies of Political Behavior", in: Astin Ranney (ed), Essays on the Behavioral study of Politics, Urbana: University of Illinois Press, 1962, PP. 31-46.

(٢) سورة النورى، الآية ١٥ .

(٣) انظر: النورى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٢؛ ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٢ .

لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(١).

ومن ناحية رابعة فإنه إذا كان مفروضا على السلوك السياسي الالتزام بالمقاصد الشرعية لتصفية الموقف السياسي حسب مجرياته ومقتضياته، ودون أي اضطراب أو خلل يهدد أمن المجتمع وسلامته، فذلك تترتب عليه نتيجتان مهمتان، النتيجة الأولى هي أن السلوك السياسي ينبغي أن يعبر عن نفسه من خلال قنوات شرعية ارتضاها الضمير الجماعي المسلم، وتبين له اندراجها في جملة الوسائل المنضبطة بقيم الشرع، والنتيجة الثانية أن كل سلوك سياسي في المفهوم الإسلامي لا يعرف من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة شيئا، ولهذا تفصيل لاحق.

المطلب الرابع شرعية العقوبة لحفظ الأمن

الواقع أن العقوبة تأتي في المفهوم الإسلامي لتشكيل سياجا يحمي الأمن في بعده السياسي - بل وفي بقية أبعاده الأخرى - ذلك أنه لا يكفي أن يقوم هذا الأساس على تحقيق الطمأنينة في كل ماله صلة بالتعبير عن الوجود السياسي - كما سبق - ولا يكفي أن يكون ثمة التزام بذلك، ما لم يكن هناك جزاء رادع على الخروج على هذه الغاية.

والعقوبة كجزء تستمد صفاتها من صفات التشريع الإسلامي عامة، وسمات التشريع الجنائي فيه خاصة، تلك السمات التي تقوم على الاصطباغ بالصبغة الدينية^(٢)، ولذلك عدت أهم الأصول التي تبتنى عليها العقوبة في الشريعة مايلي:^(٣)

١ - أن تكون العقوبة بحيث تمنع الكافة عن الجريمة قبل وقوعها، فإذا وقعت الجريمة كانت العقوبة بحيث تؤدب الجنائي على جنائته، وتزجر غيره عن التشبه به وسلوك طريقه.

(١) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ٥١.

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل في: د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، محاضرات غير منشورة، المملكة العربية السعودية - وزارة الداخلية والأمن العام: مطبعة الأمن العام، د.ت، ص ١-٢. وانظر أيضا:

Safia M. Safwat, "Offences and Penalties in Islamic Law" Islamic Quarterly, Vol. XXVI, No.3, 1982, PP. 155-153.

(٣) انظر مع بعض التصرف: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، مرجع سابق، ج١، ص ٦٠.

٢ - أن حد العقوبة هو حاجة الجماعة ومصالحها فإذا اقتضت مصلحة الجماعة التخفيف خففت العقوبة، فلا يصح أن تزيد أو تقل عن حاجة الجماعة، ما لم تكن مقدره شرعا.

٣ - إذا اقتضت حماية الجماعة من شر المجرم استئصاله من الجماعة أو حبس شره عنها، وجب أن تكون العقوبة هي قتل المجرم أو حبسه عن الجماعة حتى يموت، ما لم يتب أو ينصلح.

٤ - أن كل عقوبة تؤدي إلى صلاح الأفراد وحماية الجماعة هي عقوبة مشروعة فلا ينبغي الاقتصار على عقوبات معينة دون غيرها.

٥ - أن تأديب المجرم ليس معناه الانتقام منه، وإنما استصلاحه، والعقوبات على اختلاف أنواعها تتفق كما يقول بعض الفقهاء، في أنها تأديب استصلاح وزجر يختلف باختلاف الذنب.

تلك هي بعض الأصول التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية، والتساؤل المثار هنا، هو كيف تقدم العقوبة سياج الحماية وضمان الحفاظ على أمن الوجود السياسي؟ والواقع أن خطوط الإجابة التفصيلية على هذا التساؤل لا يتسع لها هذا الحيز المحدود من التحليل، لكن ذلك لا يمنع من ذكر بعض مناحي ذلك، بإيجاز. يأتي في مقدمة هذه النواحي أن العقوبة تشكل استجابة شرعية لما قد يفترضه منطبق بعض النوازع الفطرية في الإنسان، مما قد يحدث تعديا منه على أخيه الإنسان^(١)، فكأن الإسلام بتشريع العقوبة يدفع الجريمة بأمرين، أحدهما إيجابي قوامه التزينة الإيمانية الصحيحة التي لا تبقى مبررا لارتكاب الجريمة، والثاني سلبي قوامه التهديد بالجزاء أو تطبيقه حسب مقتضى الحال، إن لم ينع الأمر الأول^(٢).

وناحية ثانية في كفالة العقوبة تحقيق الأمن هي أن توحيد المصدر التنظيمي للعقوبة يجعل الشريعة هي مصدر قواعد الجزاء يحقق الأمن لأطراف أربعة، أولها القاضي الذي يطبق الحكم الشرعي، لأنه لن يقنع في حيرة واضطراب البحث عن الحكم، مادامت أحكام الشريعة سهلة واضحة، معروفا مضمونها، ومصدرها، والطريق الثاني هو الجاني الذي ارتكب ما استوجب العقوبة، لأنه حين يعلم أن القاعدة الثابتة الواضحة التي ستطبق عليه ليست بشرية المصدر، بل إلهية، لن تتأبه دواعي الخوف من الظلم أو التفرقة

(١) انظر: محمد علي التسخيري، نظره في نظام العقوبات الإسلامية، بيروت: دار المعارف للطبعات، ١٩٨٧، ص ٢٣-٢٤.

(٢) انظر: طبيعة العقوبة من هذين الجانبين الإيجابي والسلبي، عبدالقادر عودة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦١١-٦١٢، ٥. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ١٩٧٦، ص ٢٧٠-

في المعاملة . والطرف الثالث هو المجتمع الذي تطبق فيه عقوبات الشريعة، لأنه شو الأخر سيطمئن إلى أن أحكامه ليست بيد سلطة حاكمة تبدل وتشرع كما تريد، لانها - أي الأحكام - تستمد بقائها وديمومتها من خلود الشرع وأبديته^(١). والطرف الرابع المجنى عليه الذي يكفل له الإسلام جبر ما وقع عليه من عدوان ويرفع عنه ما أصابه من بلاء، ويرد له مظلمته على قدر الجرم الذي ارتكب ضده . ومن ناحية ثالثة فإن العقوبة تربي الضمير الجماعي المسلم على عدم تقبل الجريمة وتطهير أركانه منها، واستنهاص همته لاعتبار ارتكاب الجريمة ضد أحد أفراده هو عدوان على الجماعة كلها، وهذا المعنى واضح في قوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾^(٢)، إن المجتمع هنا لا يقف من الجرائم موقف السلبية وعدم المبالاة متعللا بأنه ليس طرفا فيها، وإنما هو طرف أصيل مسته الجريمة بطريق مباشر^(٣) ومن ناحية رابعة فإن تحقيق التكافؤ بين ارتكاب الجرم والعقوبة التي يستوجبها، يحقق هدفين أمينين معا، الهدف الأول هو اذهاب الحيف في تطبيق العقوبة، والتفرقة في انزالها على الجرم المقترف، والهدف الثاني هو إحداث التفاوت في مراتب العقوبات تبعا للتفاوت في طبيعة الجنايات ومداهها، وهذا يقفل باب الاختلاف والتنازع بين الناس في تقدير العقوبات من تلقاء أنفسهم، وإلا ذهبت بهم الآراء كل مذهب وتشعبت بهم الطرق كل مشعب ولعظم الاختلاف^(٤)، فتكفل الله سبحانه بذلك ورتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة، وما يليق بها من النكال . ومن ناحية أخيرة فإن جمع الشريعة بين عقوبات الحدود، وعقوبات القصاص والدية، وعقوبات الكفارات، وعقوبات التعازير^(٥)، جعلها توفر القدرة على ملاحقة الجريمة وتوقيع العقوبة عليها بقطع النظر عن زمانها، وطبيعتها .

(١) د. مصطفى محمد حسنين، السياسة الجنائية في التشريع الإسلامي، المملكة العربية السعودية: وزارة

التعليم العالي - جامعة الإمام محمد بن سعود: إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤، ص ١٧-١٨ .

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٢ .

(٣) انظر: د. محمد حسين النهسي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، القاهرة: دار الاعتصام، الطبعة

الأولى، ١٣٩٨-١٩٧٨، ص ٦٣، وانظر أيضا د. مصطفى محمد حسنين، مرجع سابق، ص ٢١ .

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين . مرجع سابق، ج-٢، ص ١١٥ .

(٥) انظر تفاصيل هذه العقوبات في عبدالقادر عودة، مرجع سابق، ص ٦٣٤ وما بعدها، وانظر عرضا موجزا

لها أورده:

Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Clarendon Press, 1982,

PP. 175-198.

المبحث الرابع

دلالات مفهوم الأمن في الخبرة السياسية

يهدف الباحث في هذا المبحث إلى الكشف عن أهم ملامح التطور في دلالات مفهوم الأمن عبر حركة الخبرة السياسية في إطار النطاق الزمني للدراسة، لكن تجدر الإشارة مقدما إلى بعض الملاحظات المنهجية في هذا المقام، وأولى هذه الملاحظات أن المراد من هذا المبحث ليس الإغراق في سرد الأحداث التاريخية أو الغوص في تفاصيل ما جرى من ممارسات في تلك الحقبة الزمنية من عمر الخبرة الإسلامية، وإنما المقصود هو تتبع التطور الذي لحق دلالات مفهوم الأمن، أما الملاحظة الثانية فهي أن عملية الانتقاء للظواهر، أو للأحداث المهمة إن افترضت تجاوز ظواهر وأحداث أخرى، فهي لا تفترض بالمقابل الافتتاح على السياق العام للتسلسل الزمني أو التعاقب التاريخي لها. والملاحظة الثالثة أن دراسة التطور السابق لعصر النبوة ليست خوضا فيما لا طائل من ورائه، إنها فرصة لمقارنة الفرق بين حالين للأمن حقيقة ومعنى ومبنى، حاله في مجتمع تحكمت فيه نوازع وجاهلية الشرك بصفة عامة، وحاله في المجتمع وقد أته رسالة السماء فإذا به يتحول إلى مجتمع إيماني تعتمل فيه عقيدة التوحيد بصفة عامة أيضا. أما الملاحظة الرابعة فإن رصد بعض الظواهر السياسية ذات الدلالات الأمنية لن تقف عند تلك الظواهر المرتبطة فقط بالتعامل الداخلي، بل سيمتد ليشمل أيضا بعض الظواهر الأخرى المتعلقة بالتعامل الخارجي. أما الملاحظة الأخيرة فإن استعراض ملامح التطور في دلالات الأمن سيتم على مستويين من التحليل بهذا الشكل، مستوى التحليل الجزئي حيث رصد أهم الظواهر في كل تطور على حدة وبيان دلالاتها الأمنية قدر الإمكان، ومستوى التحليل الكلي الذي يتم من خلاله عرض خلاصة عامة لأهم ملامح التطور الذي حدث في دلالات المفهوم عبر التطورات مجتمعة.

المطلب الأول

الأمن وخبرة عصر ما قبل النبوة

لعل أهم الأحداث والظواهر التي أثرت في بلورة وصياغة مفهوم الأمن قبل عصر النبوة مايلي: -

أولا - الإيمان بالمعتقدات الفاسدة:

لا يستطيع أي محلل منصف أن يقيم النقلة العقيدية التي أحدثتها الإسلام في العقلية العربية التي احتضنت طباع الجاهلية وعاداتها إلا إذا عاد إلى الوراء قليلا منعمًا النظر في مدى تغلغل بعض المعتقدات الشركية في وجدان وعقول وضمائر هؤلاء الذين آمنوا بها، فعاشوا بها ولها، وكيفوا من خلال الإيمان لها حياتهم، سلوكا ومنهجًا وقيما.

وتجئ الأصنام في مقدمة الآلهة الفاسدة التي عبدت وقدسيت من دون الله، وها هو ابن هشام يوضح بعض ذلك فيقول: (واتخذ أهل كل دار في دارهم صنما يعبدونه، فإذا أراد الرجل منهم سفرا تمسح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجه إلى سفره، وإذا قدم من سفره تمسح به، فكان ذلك أول ما يبدأ به، قبل أن يدخل على أهله، فلما بعث الله رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بالتوحيد قالت قريش "أجعل الآلهة لها واحدا إن هذا لشيء عجاب"^(١)، "بل واشتهرت العرب بعبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتا، ومنهم من اتخذ صنما، ومن لم يقدر عليه، ولا على بناء بيت نصب حجرا أمام الحرم، وأمام غيره مما استحسنت، ثم طاف به كطوافه بالبيت، وسموها الأنصاب... وكان في جوف الكعبة وفي فنائها ثلثمائة وستون صنما"^(٢).

ويلحق بالأصنام ما عرف عن العرب من اتخاذهم الطواغيت التي كانت "بيوتا تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدى لها، كما تهدى للكعبة، وتطوف بها، كطوافها بها، وهي تعرف فضل الكعبة عليها، لأنها كانت قد عرفت أنها بيت إبراهيم الخليل ومسجده"^(٣).

والمعروف أن عبادة وسدنة وحجابه هذه الطواغيت كانت مقسمة بين القبائل العربية ويطونها، بحيث صار لكل قبيلة أو مجموعة من القبائل طاغوتها الخاص^(٤).

(١) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق د. محمد فهمي السرجاني، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج١، ص ٨٧-٨٨.

(٢) انظر: أبو الحسن النوري، ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين، الكويت: دار القلم، ١٩٧٧، ص ٦٣.

(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٨٨.

(٤) وكان من هذه الطواغيت العزى التي كانت لقريش وبنى كنانة، وكانت سدنتها وحجابه لبنى شيبان من سليم حلفاء بنى هاشم، واللواتي كانت لتقيف بالطائف، وكانت سدنتها وحجابه لبنى معتب من-

ومع الأصنام والطواغيت كانت هناك الاعتقادات الفاسدة في بعض المسميات التي ربطت بها الحياة السياسية قبل الإسلام من أمثال البحيرة، والسائبة والوصيلة، والحامي، التي شرعوا لها ومن خلالها ما لم ينزل الله به من سلطان، اتباعا لأهوائهم وضلالاتهم، التي ردها الله تعالى بقوله: ﴿وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفتنون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾^(١).

ولقد ذكر القرآن طرفا من أسباب التعلق والإيمان بهذه الرموز الفاسدة، والمعتقدات الضالة المضللة - أيا كانت أشكالها - فأورد على ألسنتهم أنهما إنما عبدوها لتكون بزعمهم آية في التزامهم سنة آبائهم وقياداتهم الغابرة في عبادة الضلال، كقوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما أفينا عليه آباءنا أولو كان أبائهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾^(٢).

وأورد القرآن كذلك أنهم وجدوا فيما خلف آبائهم ما يكفيهم في السعي في الحياة، ولو كان فيه هلاكهم، ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آبائهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾^(٣)، وأورد ثالثا أنهم وجدوا فيها - افتراء - واسطتهم إلى الله الذي اعترفوا بهيمنتته على خلقه، وإن لم يؤمنوا بوحديته، ولذلك يقول تعالى: ﴿ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾^(٤)، وأورد رابعا أنهم اتبعوا ضلالات أهلتهم - على تنوعها - لظنهم ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا أولم نمكن لهم حرما آمنا يجيب إليه ثمرات كل شئ رزقا من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾^(٥)، وقد روى (أن أبا جهل كان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم: إنا لانكذبك، ولكن نكذب ما جئت به، فأنزل الله تعالى قوله ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن

=تقيف، ومناة التي كانت للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل يثرب، انظر: المرجع السابق، جـ ١، ص ٨٨: ٩٢، وكذلك:

W. Montgomery Watt, Muhammad At Mecca, Oxford: the Clarendon Press, 1953, PP. 23-29; Frederick M. Denny, Islam and Muslim Community, San Francisco: Harrer & Row Publishers, 1987, P. 21.

(١) سورة المائدة، الآية ١٠٣، وانظر في معاني البحيرة والسائبة والوصيلة، والحامي، ابن هشام، مرجع سابق، جـ ١، ص ٩٣-٩٤، وانظر تفاصيل أخرى أوردها ابن كثير في تفسيره للآية ١٠٣ من سورة المائدة بشأن هذه الأسماء، في جـ ٢، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٤) سورة المائدة، الآية ١٠٤.

(٤) سورة «عر»، الآية ٣.

(٥) سورة القصص، الآية ٥٧.

الظالمين بآيات الله **يُجحدون**»^(١)، وذكرت بعض المصادر دافعا آخر هو الانتصار للعصية والاستمسك بالدعوى القبلية، التي أكدها أبو جهل نفسه بقوله: "والله إن محمدا لصادق، وما كذب ولكن إذا ذهب بنو قصي - يقصد قوم النبي صلى الله عليه وسلم - باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش"^(٢).

ثانيا - نمط القيم التي كانت سائدة :

بالغ البعض في التقليل من شأن قيم الحياة في المجتمع السياسي قبل عصر النبوة، لما انطوت عليه من مفسد وموبقات، فالعرب - طبقا لهؤلاء - وكما ذكر أحدهم كانوا قبائل متخالفة في النزعات، خاضعة للشهوات، في جو خانق، وبيئة مضطربة فاسدة^(٣).

وعلى النقيض من ذلك بالغ البعض الآخرون في التهويل من شأن قيم الحياة في ذلك المجتمع لدرجة الافتخار بها حيث ذكر أحدهم أنه "لم يكن في القرون الوسطى هناك مستوى أخلاقي يرقى إلى ما كانت عليه أمة العرب من مستوى خلقي، أهلها لأن تكون خير أمة تخرج للناس برسالة الإسلام الخنيف"^(٤).

والذي لا شك فيه أن كلا الفريقين على درجة من المغالطة، فلا أحد ينكر أن العرب عرفوا من القيم الصالحة ما لا يمكن جحوده أو إنكاره، من المروءة والشجاعة والكرم، والنجدة، والغيرة، والحمية، وحسن الضيافة، والشورى، وما شاكل ذلك من قيم كانت أرضا صالحة لتلقى دعوة الإسلام، كذلك لا ينكر أحد في الوقت ذاته أن العرب قبل الإسلام ورثوا وورثوا من مضادات القيم ما لا يمكن التغاضي عنه، من السكر، واستمراء الزنا، ولعب الميسر، والتعامل بالربا، وأكل مال اليتيم، ووأد البنات، وظلم الذين لا يقدر على رد الظلم، واستعباد الرقيق، إلى آخر الممارسات العديدة التي تقلب فيها المجتمع السياسي في الجزيرة العربية^(٥)، والتي غدا تعاقبها وتكرارها أن يصبح إلغا وعادة، ثم يتجاوز هذا لكي ما يلبس أن تصبح مفاخر ومكررات يتبارى العرب في الإتيان بالمزيد منها^(٦)، لقد كان طبيعيا مع هذا الجو المليء بالقيم وبمضاداتها معا أن تتنازعه

(١) انظر ما أورده ابن كثير في الآية ٢٣ سورة الأنعام في تفسيره، مرجع سابق، ج-٢، ص ١٢٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق، ج-٢، ص ١٣٠ .

(٣) أورد هذا الرأي نقلا عن البعض د. رؤوف شليبي، مرجع سابق، ص ١٢٦، وانظر أيضا ما أورده:

Frederick M. Denny, Op.Cit., P. 21.

(٤) وهو رأى د. رؤوف شليبي، أورده في مؤلفه المجتمع العربي قبل الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٢ وما بعدها.

(٥) انظر ما أورده ابن هشام عن حياة العرب قبل الإسلام في مسيرته، مرجع سابق، ج-١، مواضع متفرقة، وكذلك:

W.M.Watt, Op, Cit. PP. 17-29.

(٦) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، المنصورة: دار الوفاء، د٠ت، ص ٤٩ .

حالات مختلفة، وتطورات متعددة ينفي معها القول بأن أمن الفرد، أو أمن القبيلة، أو أمن المجتمع كله - قبل الإسلام - كان يعبر عن سير في اتجاه معين، سلبيا كان أو إيجابيا - رغم أن العرب كيفوا حياتهم على هذه المتناقضات - إلا ما تعلق بالأمن الشامل الذي سيطر على ساحة الحرم المكي وجواره. لأن الله تعالى جعله بيتا آمنا، وكفل لمن دخله أمنا لا ينقطع مادام فيه.

ثالثا - سياسة الإجارة :

وهي سياسة عرفها العرب في جاهليتهم، واستمرت كإحدى العلامات البارزة في تطور المجتمع السياسي حتى فجر الدعوة، وكانت ترمي إلى كفالة حد أدنى من الأمن لبعض الذين استضعفوا وسط اقوامهم، أو ممن لا ناصر لهم بين هذه الأقوام، وقد تعددت نماذج تطبيق هذه السياسة، فكان هناك نموذج الصحابي عثمان بن مظعون الذي دخل في جوار الوليد بن المغيرة، وظل ينعم بالأمن بموجب ذلك إلى أن أنكر على نفسه أن يكون أقل منزلة من بقية الصحابة الذين تعرضوا للبلاء والأذى، فآثر أن يشاركهم في جهادهم، بعد أن استقال من جوار الوليد^(١)، وهناك نموذج الصحابي أبي سلمة الذي دخل في جوار أبي طالب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، فمنعه من بنى مخزوم أن يعتدوا عليه، أو أن يؤذوه^(٢).

والواقع أن تتبع النماذج المختلفة للإجارة يساعد في استخلاص بعض ملامح هذه السياسة على النحو التالي :-

١ - فهذه السياسة كانت تقوم على التفاعل بين أطراف أربعة، المستجير، والمستجار، والمستجار منه، والمستجار به، فالمستجير هو الطرف المستضعف وغير القادر على الامتناع بنفسه أو الدفاع عنها بمفرده، والمستجار به هو الطرف الأقوى الذي كان يملك من الوسائل ما يساعده على تحقيق الأمن والإجارة لمن كان يستجير به، والمستجار منه هو من كان يراد إيقاف عداوته أو محاولته الاعتداء على المستجير، أما المستجار به فهو أداء الاستجارة. التي لم تكن تعدو الاتفاق الضمني على الإجارة.

ويلاحظ أن التفاعل بين أطراف الإجارة كان يجري غالبا بين من لم يكن يجمعهم إطار عقيدي واحد، فالوليد بن المغيرة الذي أجار عثمان بن مظعون كان مشركا، رغم أن عثمان كان مسلما، وقريش التي كانت في مقام المستجار منه

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٢، الكاندهلوي، حياة الصحابة، القاهرة: مكتبة الدعوة، ١٣٩٩، ج١، ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

كانت على نفس منهج الوليد، أي على الشرك .

٢ - كذلك فإن سياسة الإجارة كانت تفترض وجود عقد ضمنى بين أطرافها ، وأساسه إثبات التزام المستجار إليه بالدفاع عن المستجير وحمائته، وإلزام المستجار منه باحترام هذا الالتزام ومراعاته، والإصرار عدوا للمستجار إليه، وجب التصدى له ولو بالقوة .

٣ - ولذلك كانت سياسة الإجارة كسياسة عقدية ضمنية تهدف في المقام الأول إلى تحقيق الأمن للمستجير، فلا يتعرض له أحد بسوء، وهو قول عثمان ابن مظعون "إن غدوى ورواحى آمننا بجوار رجل من أهل الشرك"^(١)، وقول أبى طالب "إنه - يعنى أبا سلمة- استجار بي وهو ابن أختى، وإن أنا لم أمنع ابن أختى لم أمنع ابن أختى"^(٢)، وقول ابن الدغنة، "يامعشر قريش إننى قد أجزت ابن أبى قحافة - يقصد أبا بكر - فلا يعرضن له أحد إلا بخير"^(٣) .

٤ - ويلحق بذلك أن سياسة الإجارة كان تفترض ضرورة الإعلان والإعلام بها، بداية، وانتهاء، وأسبابا، من هنا تبدو حكمة إذاعة أمر الإجارة كما ورد في الفقرة السابقة على ألسنة الأطراف المستجار إليها، وتبدو أيضا منطقية إذاعة انتهائها في قول الوليد بن المغيرة إنهاء لإجارة ابن مظعون "هذا عثمان قد جاء يرد جوارى" وقد رد عليه معلنا سبب ذلك "إنى قد وجدته وفيما كريم الجوار، ولكنى أحببت أن لا استجير بغير الله"^(٤) .

٥ - وأخيرا فإن تغير الظروف قد تدفع أحيانا إلى إنهاء عقد الإجارة، سواء من قبل المستجير كما حدث من ابن مظعون، أو من قبل المستجار إليه، أو من كليهما كما حدث بين أبى بكر وابن الدغنة، لما اضطرت قريش الأخير أن يفك جوار أبى بكر خشية أن يفتن نساءها وأبناءها بجمهره بصلاته وعبادته، فآثر أبو بكر رد الجوار، راضيا بجوار الله عزوجل^(٥) .

رابعا - سياسة الأحلاف :

وهى ظاهرة أخرى تعد من الملامح البارزة للحياة السياسية في المجتمع العربي قبل الإسلام ويمكن القول إن هذه السياسة قد اتخذت أشكالا متعددة لعل أبرزها شكلا،

(١) انظر : ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٢، الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٧ .

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٢ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٥، الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٢٠٣ .

(٤) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣، الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٧ .

(٥) انظر المرجع السابق .

أولهما اتخذت فيه سياسة الأحلاف هيئة التحالفات التي ابتدعت للاستجابة لبعض المواقف التي كانت تتأزم بين القبائل العربية، ومنها التحالفات التي جاءت عقب النزاع بين بني عبدالدار وبين بني عبد مناف حول أحقية كل منهم بتولى أمور الحجابة، واللواء، والسقاية، والرفادة الأمر الذي أدى بكل قبيلة إلى أن تقود فريقاً من القبائل الأخرى التي تحالفت معها للتعاهد والتناصر على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضاً، وقد انتهى هذا التحزب القبلي بالصلح وترك الحرب على أن يعطى لبني عبد مناف السقاية والرفادة، ولبنى عبدالدار الحجابة، واللواء، والندوة^(١). أما الشكل الثاني للأحلاف فقد اتخذ صورة التحالفات التي ابتدعت لكفالة النصر والامن لكل مظلوم لا يستطيع رد حقه أو كفالاته من ظلمه، ويأتي حلف الفضول في مقدمة هذه التحالفات، وهو الحلف الذي تداعت له القبائل من قريش، من بني هاشم، وبني عبدالمطلب، وبني أسد، وبني زهرة، وبني تيم في دار عبدالله بن جدعان، فتعاقدوا، وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها، أو من غيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلّمته^(٢).

ويبدو للباحث من استعراض هذين الشكلين أن سياسة الأحلاف كانت تقوم على عدة مبادئ: -

١ - أنها ارتبطت في ولادتها بمواقف اجتماعية وسياسية غالباً ما كانت متأزمة، إما نتيجة لتنازع النفوذ والمكانة بين القبائل، أو لتأكيدهما، أو لإعادتهما، أو نتيجة لرغبة بعض القبائل في تأمين جانبها على حساب بعضها الآخر، أو نتيجة لسعي بعضها الآخر - خاصة القبائل القوية ذات النفوذ - لتأمين جانب من لا سلطان لهم أو قوة كافية لدفع الظلم عن أنفسهم وذويهم، واسترداد حقوقهم التي اغتصبت عنوة منهم.

٢ - كذلك لم تكن هذه السيادة - انطلاقاً مما سبق - نتاج عقيدة واضحة، سابقة المعالم، وثابتة المبادئ، قدر ما كانت رد فعل لمواقف طارئة، زكتها مجموعة من الأحداث التي أثارت بعض المشكلات وهددت بعض المصالح القبلية، فاستلزم الخروج منها اتباع طرائق معينة، كان على رأسها سياسة الأحلاف.

٣ - كان الاتفاق الضمني هو أساس إقامة التحالفات بصورة عامة، وإن

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ١٣٦-١٣٨.

(٢) انظر في هذا الحلف المرجع السابق، ج١، ص ١٣٨-١٤٠، د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٤٢، د. عبدالحق النواوي، العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤، ص ١٨٢-١٨٣.

لم يمنع ذلك من وجود الاتفاق المكتوب أحيانا^(١)، على أن الإعلان كان صفة لازمة لإشهار التحالف. ففي حلف المطيبين اتخذ الإعلان شكل وضع آنية الطيب في المسجد عند الكعبة، ثم غمس المتحالفون أيديهم فيها ومسحوا الكعبة بهذه الأيدي توكيدا على أنفسهم^(٢)، وفي حلف بنى عبدالدار كان الإعلان هو المجاهرة بالاجتماع عند الكعبة^(٣)، وفي حلف الفضول اتخذ الإعلان شكل الاجتماع العلني في دار ابن جدعان - كما سبق - ثم إظهار ما اتفق عليه، ليلتزمه المجتمعون، وليقيموا الحججة على القبائل الأخرى، لاحترامه ورعايته.

٤ - يضاف إلى ذلك أن سياسة الأحلاف كانت مشكلة لتحقيق مجموعة من الأهداف الواضحة والمحدد^(٤)، فحلف المطيبين رمى المشاركون فيه إنجاز ما تمناه بنو عبدمناف من أخذ ما بأيدي بنى عبدالدار مما كان "قصي" قد جعل إليهم من الحجابة، واللواء والسقاية، والرفادة، وحلف بنى عبدالدار استهدف الإحالة بين بنى عبدمناف وبين ما أرادوا، ومن هنا كان إصرار المتحالفين على إظهار عدم التخاذل، وأن لا يسلم بعضهم بعضا، أما حلف الفضول فقد سبقت الإشارة إلى الغرض من إقامته من نصرة المظلوم ورد مظلمته إليه.

ويبدو أن وجود واستمرار هذه التحالفات ارتبطا في معظم الأحيان بوجود واستمرار الهدف من وراء إقامتها.

٥ - وأخيرا فإن سياسة الأحلاف - واستنباطا مما سبق - تمخض عنها شكل من أشكال المؤسسة التي ابتدعتها التقاليد السياسية العربية قبل الإسلام. ذلك أن الأحلاف السابق الحديث عنها إذا ما نظر في حقيقتها لوجد أنها كانت مجموعة من النظم التي كانت لها قيادتها، وإجراءاتها، وأعضاؤها، كما كانت لها أهدافها، وإن اختلفت هذه المكونات باختلاف ظروف نشأة واستمرار، وانتهاء كل حلف منها.

خامسا - سياسة الحرب :

ظلت الحرب معلما أساسيا لصيقا بالحياة السياسية لمجتمع ما قبل الإسلام، ولعل من أهم أنماط الحروب التي دخلت فيها القبائل العربية في تلك الحقبة الزمنية، نمطين:-

(١) انظر على سبيل المثال كتاب التحالف بين عبدالمطلب وبين خزاعة في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٧١، ج١، ص ٢٤-٢٥.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) ورغم ذلك كان يحق لبعض القبائل أن لاتدخل في أية أحلاف مهما كانت أهدافها، انظر: سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ١٣٣.

أولهما : نمط الحروب التي اشتعلت بفعل العدوان الداخلي، الناتج عن اعتداء بعض القبائل على بعضها الآخر داخل الجزيرة العربية، بقطع النظر عن أسباب ذلك من التعصب القبلي، أو الثأر، أو تأكيد النفوذ والسطوة، أو نقض العهود، أو غير ذلك من الأسباب، ولعل من أشهر هذه الحروب، حرب قصي بن كلاب ومن حالفه لبني خزاعة وبنى بكر^(١)، وحرب الفجار^(٢)، وحرب داحس والغبراء^(٣)، وحرب حاطب^(٤)، وحرب اليسوس^(٥)، وكان من سمات هذه الحروب: -

١ - غلبة الطابع القبلي عليها، إذ استندت على تحزب وتحالف بعض القبائل ضد بعضها الآخر، ولذلك انحدرت أسبابها من طبيعة الحياة القبلية، وما كانت تسيره من مشكلات وعداوات، كانت الحروب بعض أدوات التغلب عليها.

٢ - اعتماد كثير منها على نظام الجولات القتالية، فقد كانت الحرب تبدأ، لتنتهي، ثم تبدأ من جديد، طبقاً لنظام الكر والفر، والرغبة في الثأر، وهكذا كانت الجولات تتابع ما بين قتال ثم مهادنة، ثم عودة للقتال، وأحياناً كان القتال يوقف بعد المواعدة عليه من جديد.

٣ - عدم مراعاة بعض أطراف هذه الحروب للأعراف التي كانت سائدة وقت إثارة الحروب، وعلى سبيل المثال جاءت بعض الحروب في الأشهر الحرم لتدل على أن حرمة هذه الأشهر يكف الأيدي عن القتال فيها وتأمين الناس لم تكن موضع رعاية والتزام من لدن كافة القبائل، وقد قيل في سبب تسمية حرب الفجار انها أنشبت في الأشهر الحرم ففجروا فيها جميعاً، فسموا الفجار^(٦).

٤ - كانت هذه الحروب وراء تحالف بعض القبائل، ولذلك كانت القبائل الضعيفة تلجأ إلى القبائل القوية طمعاً في حمايتها وكفاتها أعداءها، وفي الحالات التي كانت تستنزف فيها الحرب موارد إحدى القبائل، لم يكن ثمة غضاضة في أن تنصهر هذه القبيلة في قبيلة أخرى لحمايتها.

(١) انظر في تفاصيل هذه الحروب : المرجع السابق، ج١، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ١٨٩-١٩١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٥) انظر: د. العدوي، مرجع سابق، ص ٤٨-٤٩.

(٦) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ١٨٩.

ه - لم تكن هناك طريقة واحدة لإيقاف الحروب، بل تعددت هذه الطرق، فالتحكيم أنهى حرب قصي لبني خزاعة وبكر، والوساطة أنهت حرب الفجار، وكذا حرب البسوس، والهزيمة - ولو لحين - أنهت الحرب بين الأوس والخزرج^(١)، فمن الواضح إذا أن بعض الأدوات السلمية كانت توظف لإنهاء القتال، وإن نجحها أو إخفاقها كان يتوقف على توافر الرغبة في ترك القتال من عدمه .

والثاني نمط الحروب التي كانت تشتعل بفعل العدوان الخارجي الناتج عن الاعتداء من قبل بعض العناصر - خاصة غير العربية - من خارج الجزيرة العربية، ولعل أبرز نماذج هذه الحروب، ما حدث عام الفيل لما قام أبرهة الحبشي وجنوده بمحاولة هدم الكعبة فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا مما ذكره سبحانه في سورة الفيل^(٢)، وقد حمل هذا الحدث التاريخي من سمات حروب الاعتداء الخارجي ورد الفعل عليها مايلي:-

أ - التستر وراء أسباب ظاهرية دون إبداء الأسباب الحقيقية، فرغم ما قيل من أن السبب الرئيسي لمحاولة هدم الكعبة هو الثأر لما فعله رجل من العرب داخل قليس - كنيسة أبرهة - إلا أن ذلك لايجب حقيقة الدوافع الأخرى التي جعلت أبرهة يتحرك لهدم الكعبة، من الرغبة في صرف الناس عن الحج إليها وتحويلهم إلى حيث القليس الذي بناه، والاستفادة من الرواج المادي الذي كان مستمرا طوال موسم الحج والرغبة في تحويل وجهة الناس إلى حيث العبودية له، فضلا على إظهار القدرة على بسط النفوذ والتوسع من خلال كل ذلك .

ب - العجز عن توظيف حمية الثأر والعصبية والنخوة والنصرة في مواجهة الاعتداء الخارجي، بنفس القدر الذي كانت توظف فيه هذه العوامل في الحروب الداخلية، من هنا كان تصور أبرهة الخاطيء أن الطريق معبد نحو مكة لخلوها من مدافع، أو راد لعداونه، ولذلك كان حريصا على استظهار قوته لأهل مكة لما أرسل إليهم "انتي لم أت لحربكم، وإنما جئت لهدم هذا البيت، فإن لم تتعرضوا دونه بحرب، فلا حاجة لي بدمائكم"^(٣) .

ج - تباين درجات العجز عن توظيف الحمية بالمعنى السابق تبعا للمواقف من الاعتداء الخارجي، فبعض القبائل لما سمعت بنية أبرهة في هدم الكعبة قاتلته

(١) انظر المصادر السابق ذكرها عند إحالة هذه الحروب إليها .

(٢) في الآيات ١-٥٠، وانظر في تفاصيل هذا الحادث: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٤٣ وما بعدها؛ ابن

كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٤٨-٥٥٣ .

(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٥٠ .

ولكنها هزمت، مثل بعض قبائل اليمن، وبعضها آزرته في اكتشاف الطريق إلى مكة، مثل قبيلة خثعم، وبعضها الثالث هادنته، وكذلك فعلت ثقيف، وبعضها الآخر خلت بينه وبين ما أراد عن ضعف وقلة حيلة، تاركة البيت لربه يحميه كما فعلت قريش.

د - الاعتماد على القدرة الإلهية في الانتصار، رغم عدم الإيمان بالتوحيد، ذلك أن اعتراف العرب بالربوبية و يقينها في أن للبيت ربا سيمنعه، ولجوء بعضهم إلى الله يدعونه ويستنصرونه على أبرهة، لم يكن كل ذلك دليل صدق على تمكن الإيمان في القلوب، وإنما كان ذلك منهم لأنهم كانوا يعلمون أن قوة أبرهة لا يمكن ان تقابل إلا بقوة أكبر منها وأعظم^(١)، قوة الله الواحد الذي لم يؤمنوا به، جحودا واستكبارا.

المطلب الثاني

الأمّن وخبرة عصر النبوة

غنى عن البيان أن عصر النبوة يمثل تطورا سياسيا مليئا بالأحداث والظواهر التي أثرت بشكل أو بآخر في بلورة مفهوم الأمن صياغة وممارسة، ومن بين هذه الأحداث، وتلك الظواهر يمكن رصد الآتي:-

أولا - سياسة التعامل مع المجتمع المكي :

لم تفتأ سنة الابتلاء تواجه الدعوة بعد أن تلقى الرسول صلى الله عليه وسلم وحى السماء، وعرف أنه ينبغي تبليغ ما يحمله هذا الوحي للناس كافة لتغيير ما هم عليه، وقد افترض منطلق الواقع أن يكون أهل مكة في مقدمة البشر الذين كان يجب تغييرهم، بيد أن التغيير لم يكن ليتم بمجرد أن يعلموا حقيقة الرسالة، وحقيقة الرسول، خاصة وأنه نشأ بينهم، وعرف كثيرا من خبايا ممارساتهم وتقاليدهم في كافة مناحي الحياة.

ومن هنا كان لزاما أن يرسم معهم - وهو يدعوهم إلى الإسلام - سياسة تكفل له، ولمن تبعه، وللرسالة متطلبات الحماية والأمن، وقد أقيمت هذه السياسة بالفعل على البدء بالدعوة سرا، ثم الجهر بها بعد التمكين لها، وتحمل مصادر الابتلاء من الراضين للدعوة، وتنفيذ الهجرة لتأمين مركز الدعوة.

١ - فأما البدء بالدعوة سرا، فذلك كانت له حكمته، ذلك أن الوحي في

(١) انظر المرجع السابق، وانظر أيضا: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٥ .

حقيقته لم يكن إلا تحديا عقيديا وزلزلة لكيان مجتمع استمراراً الشرك، فبدا صعباً إن لم يكن مستحيلاً تحويله عما اعتاد، وبعبارة أخرى كانت بداية الدعوة تحدياً لها وتحدياً منها في آن واحد. كانت تحدياً لها لأنه كان ضرورياً أن تصطبم بذلك التراث الضارب في أعماق الحياة السياسية للعرب، وإن ثبت بعد الصدام أن نمط الحياة التي جاءت به فيه صلاح دنياهم وأخراهم. وكانت تحدياً منها لأنه كان ضرورياً أيضاً أن يدخل هؤلاء الذين جابهتهم في صراع قبول التحدي ليثبتوا أنهم على شيء، وأنهم قادرون - لو استطاعوا - أن يأتوا بمثله.

وإذا ما أضيف إلى ذلك أن الأمر بالجهر بالدعوة لم يكن قد صدر التكليف الإلهي به، وأن إمكان وقوع الاستداء على من أظهر الإيمان، وجاهر بتقريب الناس إليه كان أمراً متوقفاً، لا تضح أن الحكمة كل الحكمة كانت في الإسرار بالدعوة وهي في مهدها^(١).

لكن ينبغي ملاحظة أن ذلك لم يكن صادراً عن موقف ضعيف، أو إرادة تخاذل، ففي القرآن الكريم ما يبرهن على أن هذه الجاهلية كانت على درجة من القوة والعنف بحيث لا يمكن جحدها، وما هو يشن حملة عنيفة على أحد زعماء قريش - أبي جهل - في قوله تعالى: ﴿كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية . ناصية كاذبة خاطئة . فليدع ناديه . سندع الزبانية . كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾^(٢).

٢ - وأما الجهر بالدعوة بعد التمكين لها، فقد نقلها إلى طور جديد عقب صدور التكليف الإلهي بإعلانها، والجهر بها في قوله تعالى: ﴿وقل إني أنا النذير المبين﴾^(٣)، وقوله ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾^(٤)، وقوله ﴿وانذر عشيرتک الأقربين واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾^(٥)، وهنا ينبغي توضيح أمور ثلاثة:

أولها : أن البدء بإعلان الدعوة إنذاراً للأقربين كانت له مبرراته في تأمين الدعوة، من ناحية لأن مكة كانت بلداً توغلت فيه النزعة القبلية، وبدء الدعوة

(١) انظر في مجريات الإسرار بالدعوة: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٢٤٩ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٥١هـ-١٩٣٢، ج٣، ص ٢ وما بعدها؛ د. البوطي، فقه السيرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨، ص ٧٥-٧٩ .

(٢) سورة العلق، الآية ١٥-١٩ . وانظر ما أورده ابن كثير في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٢٩-٥٢٨ .

(٣) سورة الحجر، الآية ٨٩ .

(٤) سورة الحجر، الآية ٩٤ .

(٥) سورة الشعراء، الآية ٢١٤ - ٢١٥ .

بالعشيرة قد يعين على النصر والتأييد والحماية، ومن ناحية ثانية لأن القيام بالدعوة في مكة كان له أثر خاص لما لها من مركز ديني، ودخولها في الإسلام له وقع كبير في التأثير على بقية القبائل . ومن ناحية ثالثة لأنها كانت فرصة سانحة للرسول صلى الله عليه وسلم ليعلم الموقف النهائي ممن يفترض فيهم أن يكونوا الخط الأول في الزود عنه لأنهم أهله وعشيرته .

والأمر الثاني : أن اختلاف مواقف بعض كبار الصحابة بشأن تنفيذ الإسرار بالدعوة بحيث ظل بعضهم كأبي بكر، وسعيد بن زيد، وعثمان بن عفان، على سريتهم، حين آثر الآخرون مثل حمزة بن عبدالمطلب، وأبي عبيدة بن الجراح، وعمر بن الخطاب الجهر بالدعوة^(١)، هذا الاختلاف لم يكن سوى اختلاف رؤية هؤلاء الصحابة في اختيار أنسب الأوقات لتنفيذ الأمر الإلهي بالجهر حسب فقهه الواقع أمامهم .

وثالث الأمور: أن التمكين للدعوة الذي يعد عاملا هاما من عوامل الجهر بها - وإن لم يكتمل - لم يكن نابعا من فراغ، ذلك أن القرآن الكريم ظل خلال فترة الإسرار بالدعوة - ثلاث أو أربع سنوات، حسب الروايات التاريخية- بل وربما طوال العهد المكي يركز على قضية العقيدة، والمفهوم الجديد الذي قدمه عن الإنسان، والكون، والحياة .

٣ - وأما تحمل مصادر الابتلاء من رافضى الدعوة، فقد كان أمرا متوقعا، ولقد تلقى المسلمون مع إظهار الدعوة كل عناد واستكبار سرعان ما تحولوا إلى بطش وجيروت عنيفين موجهين إلى كل مؤمن مجاهر بإيمانه . ففيما يخص الرسول صلى الله عليه وسلم فقد روى ابن هشام "أن قريشا اشتد أمرهم للشقاء الذي أصابهم في عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أسلم معه منهم، فأغروا به سفهاءهم فكذبوه وأذوه، ورموه بالشعر والسحر والكهانة، والجنون، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مظهر لأمر الله لا يستخفى به، فبادلهم بما يكرهون من عيب دينهم، واعتزال أوثانهم وفراقه إياهم على كفرهم"^(٢) .

وقد شاء الله أن يخرج رسوله من كل محنة، بالحفظ والتأييد في كل مواطن الحرج التي اعترضته، ويادخله في كنف عمه أبا طالب الذي دافع عنه وحماه^(٣) .

(١) انظر : د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٦٧ .
(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٢٨٩ . وانظر أيضا ما ذكره "وات" عن اتهام الرسول صلى الله عليه وسلم، بالشعر والسحر والكهانة، والجنون في: W.M. Watt, Op. Cit., PP. 127-131.
(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٢٦٨، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، مواضع متفرقة .

وبوفاة أبي طالب بدأت مرحلة أخرى من مراحل الابتلاء، كان أولها عام الحزن وعناد أهل الطائف، وقسوتهم في الرد على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى كان الوحي بضرورة الهجرة إلى المدينة خاتمة المطاف لبداية مرحلة جديدة خارج مكة^(١).

وفيما يخص الصحابة فإن ما أصابهم من البلاء لم يكن أقل نصيبا مما أصاب القيادة النبوية، سواء فرادى، أو جماعات، فرادى، كان ما لقيه أمثال الصحابة بلال بن رباح، وعمار بن ياسر، وغيرهما تنوء بحمله الجبال من التعذيب^(٢)، وجماعات، كان العذاب لا ينفك يصيب كل من أظهر الإيمان بالدعوة، بل "وكان المشركون يعدون على من أسلم واتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه حتى وثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فجعلوا يجبنونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحر، من استضعفوا منهم يفتنونهم عن دينهم، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي يصيبه، ومنهم من يصلب لهم، ويعصمه الله منهم"^(٣)، ورغم كل ذلك كانت المخارج من هذه الابتلاءات تترى، فأحيانا كان الله يمن على بعض الصحابة ممن كانوا يعانون من أسر الرق بالعتق فيخلصهم من طغيان ساداتهم^(٤)، وأحيانا كان يهين لبعضهم من يتكفل بإدخالهم في جواره ليمنع عنهم الأذى والسفه، وأحيانا كان يوحى لرسوله بأن يأذن للصحابة بالهجرة إلى الحبشة التي وجدوا فيها ملكا عادلا أمنهم^(٥)، وأحيانا كان الله يؤمنهم ويدفع عنهم كيد المشركين بإيقاع العداوة والبغضاء بينهم، كما حدث لما اختلفت قياداتهم بشأن الحصار الذي فرضوه على المسلمين ومن شايعهم لتحويلهم عن الدعوة، ولهذا تفصيل لاحق.

٤ - وأما تنفيذ قرار الهجرة، لتأمين مركز الدعوة وبناء دولتها، فلاشك أن

(١) انظر ما ذكره د. البوطي في فقه السيرة، مرجع سابق، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣١٤.

(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣١٢؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ٥٧.

(٤) انظر ما فعله أبو بكر لتخليص بلال بن رباح من أسر الرق في: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣٣٩ وما بعدها.

(٥) انظر في شأن الهجرة إلى الحبشة: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٣١٥ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ٦٦ وما بعدها؛ انظر أيضا:

Mohammad Abd Allah Draz, "The Origin of Islam" in Keneth W. Morgan (ed), Islam-the Straight Path, New York: The Roland Press Company, 1958, PP. 11-12.

وانظر بصفة خاصة ما أورده "ارات" عن أسباب هذه الهجرة، وما ادعاه من وجود انقسام في الرأي بين الجماعة المسلمة كان دافعا إلى هجرة البعض إلى الحبشة، في: W.M. Watt, Op. Cit., PP. 112-117.

وقد دحض د. عماد الدين خليل هذا الرأي في مؤلفه دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٧٩ - ٨٠.

هذا القرار يعد من أخطر القرارات التي أثرت في الحركة السياسية الإسلامية، وإذا ما فهمت المهجرة - فضلا على الحكمة الإلهية في الوحي بها - في سياق ظروف الموقف السياسي الذي أحاط بها لظهر أنها كانت لازمة من أكثر من جهة. فمن جهة أولى بدت بوادر الإذعان المكي للدعوة ضئيلة، وبدت قريش - عشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم - أكثر صدورا ورفضاً ووضعاً للعراقيل أمامها، في الوقت الذي لاحت فيه بوادر اتجاه أقوام آخرين - الأنصار - أكثر ترحيباً وقبولاً.

ومن جهة ثانية - ورغم حقيقة الموقف القرشي السابق - فإن الانتقال من مكة كان فرصة لمراقبة ماسيئتم فيها من عوامل التغيير العقيدى، وقد أُلقيت في تربتها بذور العقيدة الجديدة، وليس هناك من ينكر أن ثمة شواهد كانت تطل لتثبت أن المجتمع السياسي المكي كان مقبلاً على تحول حضاري شامل، ومن ذلك اختلاف زعاماته حول الموقف من الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته مما أفضى إلى قطع الحصار الذي كان مفروضاً عليهم، وتنفيذ بعضهم لسياسة الإجارة للصحابة رغم عدائهم للدعوة، واستزاق بعضهم السمع لمعرفة محتوى الوحي المنزل^(١)، واعتراف بعضهم بأنه - أي الوحي - ليس عملاً من أعمال الكهانة، أو الجنون، أو الشعر، أو السحر^(٢).

ومن جهة ثالثة كانت ملامح القبول القبلي للدعوة داخل مكة دون قريش لا تبشر باعتناق العقيدة، وقد تجلّى ذلك بوضوح في مواقف بعض القبائل فرادى، ومواقف بعض القبائل الأخرى جماعات خاصة في المواسم الدينية، التي كانت تجمع بين هذه القبائل، كمواسم الحج، حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرض عليهم دعوة الإسلام^(٣).

أما الجهة الرابعة فقد تيقن للنبي صلى الله عليه وسلم أن ما صدر عن أهل المدينة لم يكن وليد حماس مؤقت للدعوة، ولا يحوى إرادة مكر أو خديعة، بل كانت ممارسات المقدمة الأولى من أهل المدينة الذين التقى بهم في موسم الحج، والذين صدقوه العهد في بيعتي العقبة الأولى، والثانية، والترحيب الذي لقيه صحابته الذين سبقوه بالمهجرة إلى المدينة، كل ذلك كان مدخلاً لقبوله صلى الله

(١) انظر ما أورده ابن هشام في المرجع السابق، ج١، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٥٨، وانظر رواية أخرى في: ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٣) انظر التفاصيل في: الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٦١ وما بعدها؛ ابن هشام مرجع سابق، ج٢، ص ٢٤ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ١٣٥ وما بعدها.

عليه وسلم نقل مركز الدعوة إلى مكان آمن قبل أن يصدر التكليف الإلهي بالهجرة، ويأذن للصحابة بالخروج إلى المدينة "إن الله عز وجل جعل لكم إخواناً، وداراً تأمنون بها"^(١).

ثانياً - الأمن وبناء الدولة داخل المدينة :

ولكي تتضح معالم هذا البناء ينبغي فهم نقطة انطلاق تكوينه، وفهم أساسه، وفهم إجراءات تدعيم هذا الأساس .

أ - أما نقطة انطلاق تكوين المجتمع فكانت الهجرة، منذ أن بدأت إرهاباتها مع بيعتي العقبة الأولى والثانية، واستقبال وفود أهل المدينة في مكة، وإرسال بعض كبار الصحابة لتعريف أهل المدينة بأحكام الإسلام، والإذن بالهجرة إليها، ودون دخول في تفاصيل قد لا تجدي عن حادث الهجرة ينبغي ملاحظة أمور أربعة .

أولها أن قرار قریش النهائي في دار الندوة بالالتفاف حول بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وبالطريقة التي وضعت لتصفيته جسدياً^(٢)، يؤكد أن التقاليد السياسية العربية عرفت نوعاً من المؤسسات الأمنية - على بساطتها - كانت تدارس خلالها مواقفها المتأزمة. والثاني أن العقيدة وما اقتضته - وتقتضيه دائماً - من اليقين في معية الله كانت الكلمة الفاصلة في تأمين رحلة الهجرة منذ قرار الخروج من مكة وحتى دخول المدينة ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا . فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها . وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا﴾^(٣)، والثالث الأمور أن التخطيط للهجرة من مخرجها حتى مستقرها ينفي عن القائمين عليها التواكل في الحركة قدر ما تنفي عنهم سوء التقدير في حساب خطواتها، ذلك أن تدابير الأمن التي اتخذت طوال رحلة الهجرة كانت على درجة من كفاءة التنظيم والتخطيط للذين أوصلاها إلى غايتها . والأمر الرابع، أن بعض الأدوات الأمنية التي قد يستصغرها البشر، والتي سخرها الله تعالى ليحمي بها رسوله وصاحبه كالتراب الذي ألقى على التريصين خارج داره، والنعاس الذي سلب عليهم أثناء المرور من بينهم، والغار الذي أوى إليه، هذه الأدوات - على وهنها - قد تحولت في الاستخدام

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٨ .

(٢) انظر تفاصيل ما دار في اجتماع دار الندوة في: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٦ : ٧٠، ابن كثير،

البداية، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٥ .

(٣) سورة التوبة، الآية ٤٠ .

الإلهي إلى جنود قوية، ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾^(١).

ب - وأما أساس البناء فكان النص المكتوب الذي ذكر كثيرا من المؤرخين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد كتبه بين المهاجرين والأنصار، ووادع فيه يهود وعاهدتهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم بموجبها^(٢)، وقد نالت هذه الوثيقة من اهتمام الباحثين ودراساتهم الكثير، وأولاها بعضهم عناية وتحليلا علميين على درجة كبيرة من الاستقامة النهائية^(٣)، وبالتالي فليس هذا مجالاً للخوض في تفاصيلها، بيد أن مقام السياق يقتضى تأكيد حقائق خمس مهمة. يأتي في مقدمتها أن الوثيقة، لم تكن وحدها هي كل شيء في هذا البناء، بل كانت لبنة واحدة، وإن كانت أساسية في البناء التشريعي الكبير الذي وقع عبء إقامته لا على عاتق القرآن الكريم وحده قبل كل شيء، كما تصور بعض الباحثين^(٤)، بل وعلى عاتق السنة النبوية، ممثلة في أقوال، وممارسات، وتقريرات الرسول صلى الله عليه وسلم، والحقيقة الثانية هي أن الباحث يتفق ووجهة النظر القائلة بأن "ماورد في الوثيقة كان لا يعدو أن يكون برنامجاً مرحلياً بالنسبة للخارطة الثابتة الدائمة لدولة الإسلام، وأن التعويل على هذه الوثيقة وحدها يوجب الحجم الحقيقي للتشريع القرآني الذي كان يتمخض باستمرار عن مزيد من القوانين والتشريعات"^(٥)، والحقيقة الثالثة أن الوثيقة قطعت نخط الرجعة على قريش، سواء بتحريم إجارتها، أو إجارة من ينصرها. والحقيقة الرابعة هي أن الرسول صلى الله عليه وسلم استطاع أن يعيد صياغة ولاءات المجتمع الذي اختاره مركزاً للدعوة بفك الانتماءات العصبية والتوجهات القبلية لكي تصب في النهاية في ولاء واحد للإسلام، أما جميع الفوارق والمميزات فليس لها إلا أن تذوب ضمن نطاق هذه الوحدة الشاملة^(٦).

(١) سورة المدثر، الآية ٣١ .

(٢) انظر نص هذه الوثيقة في: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٨٨-٩١، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٢٤-٢٢٦؛ د. محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعصر النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥٦، ص ٢١:١٥، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥:٢١، وانظر أيضاً:

Ahmed Raslan, "The Classical concept of State in Islam," Unpublished Dissertation, Howard University, Department of Political Science, 1975, PP. 100-106.

(٣) انظر بصفة خاصة د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٠-٦١.

(٤) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٥ .

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٥ .

(٦) انظر: د. البوطي، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

التشريعية التي أملت بها مجموعة من المصالح الشرعية للمسلمين .
ج - وأما إجراءات بناء المجتمع، فقد كان من أهمها، بناء المسجد،
والمواخاة بين أعضاء المجتمع السياسي، وإعداد العدة للقتال .

وقد أتى بناء المسجد كإجراء سريع ليتلائم بناؤه مع استقرار أولى خطوات
الرسول صلى الله عليه وسلم على أرض المدينة، وقد شارك فيه بنفسه، ليرغب
المسلمين في العمل فيه^(١)، وليؤكد لهم أن العقيدة إذا كانت هي الرابط المعنوي
الذي لا ينبغي قصم عراه عن العقول والقلوب، فإن المسجد هو الإنعاش المادي
لهذا الرابط، يقويه ويحفظه، ويجدد أبعاده باستمرار، وأن الجماعة ليست فحسب
شعورا يجب أن يسيطر على الوسي الجماعي المسلم، بل هي أيضا حركة تبدأ من
المسجد حيث أخذ الزاد المعنوي والقيمي قبل الإقدام على اتخاذ أية خطوة
حضارية، وتنتهي به، حيث العودة لتجديد المسار، وتصحيحه، وتنشيط قوى
الحركة، لتبدأ خطوة جديدة .

ثم بعد بناء المسجد كانت المواخاة بين أعضاء الجماعة المسلمة هي الإجراء
الثاني في بناء أسس المجتمع داخل المدينة، وقد أراد الرسول صلى الله عليه وسلم
أن يحل بها الأزمة المعيشية التي اجتاحت المهاجرين بعد مغادرتهم مكة، وينظم
علاقاتهم مع إخوانهم من الأنصار ريثما يستعيد المهاجرون قدرتهم المالية،
ويتمكنون من بلوغ مستوى الكفاية الاجتماعية، وأساس ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم "تآخروا في الله، أخوين، أخوين"^(٢) .

أما الإجراء الثالث في بناء المجتمع المسلم فقد كان إعداد العدة للقتال، وإذا
كان الرسول صلى الله عليه وسلم ظل مأمورا بتحجيد القتال ما وسعه السبيل إلى
ذلك في سياسته مع أهل مكة^(٣)، كأداة لأمن رسالته ومن ثم أمن صحابته، فإن
آفاق التطور السياسي بعد الانتقال إلى المدينة كانت توحى بضرورة إعداد العدة،
لأن ثمة معارك قتالية في الطريق، وما أن صدر الأمر الإلهي بالقتال^(٤)، حتى تهيأ
الرسول صلى الله عليه وسلم للحرب، وبدأ في إعداد العدة لها . وهنا كانت
التبعية ثقيلة على قيادة النبوة في أن تنقل القتال في فهم المهاجرين والأنصار إلى
تبعاته العقيدية الجديدة وأن تنمي قدراتهم وتدفعهم إلى مزيد من التدريب

(١) انظر في ذلك: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٨٣-٨٤؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ٢١٤ .

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٩١-٩٣ .

(٣) انظر بعض أسباب ذلك في: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٧١٤-٧١٥ .

(٤) وفي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ
اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (القرة/٤٢٣)، وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره لهذه الآية، مرجع سابق، ج١، ص ٤٠٢ .

والإعداد والمهارة العسكرية لمواجهة الأعداء الذين كانوا يحيطون بالدولة الجديدة^(١).

ثالثا - السرايا والغزوات وتحقيق الأمن :

وكلتاها من الظواهر التي التصقت بعصر النبوة التصاقا وثيقا، أما وقد صدر الأمر الإلهي - كمال سبق - باتخاذ القتال وسيلة لردع الشرك وأهله، فقد وجد المسلمون أن لا غضاضة في الدخول في معاركه إذا لزم الأمر .

وقد تحدث المؤرخون، وتابعهم دارسو الحروب وخبرائها، وأفاض الجميع في أشكال وأنواع المعارك في عصر النبوة، ودرج أغلبهم على التمييز بين ما كان منها من قبيل السرايا وهي المعارك التي لم يشارك فيها الرسول صلى الله عليه وسلم مكفيا بتقليد إمارتها بعض أصحابه، وبين ما كان منها من قبيل الغزوات وهي المعارك التي كان يشارك فيها بنفسه ويتقلد إمارتها^(٢)، ويمكن من خلال النظر في أحداث ومجريات أحداث كثير من هذه المعارك - بنوعها - استخلاص عدة دلالات:

١ - أن المسلمين ابتدعوا قتالهم - في الغالب - بالسرايا، ولعل الرسول صلى الله عليه وسلم قصد من ذلك - ضمن مقاصده - شل فاعلية المعسكر القرشي وحلفائه، وضرب نشاطه التجاري أساس هذه الفاعلية، واغتنام بعض موارد التموين والتسليح التي احتاجها المسلمون، فضلا على أن في إظهار القوة من خلال هذه السرايا ردعا لبقية أعداء المسلمين، وأخيرا فقد كانت السرايا بمثابة ميادين تجرية وتدريب للمسلمين على فنون الحرب، وتقوية استعداداتهم لها، وتعريفهم مواطن القوة والضعف في تحركاتهم وتحركات أعدائهم عند القتال^(٣).

٢ - كما أن توظيف القوة في هذه الوقعات خضع لاعتبارات كثيرة لعل أهمها طبيعة ومدى خطورة مصدر تهديد أمن المسلمين، ومدى خطورة الخصم وقوته، ومدى الاستعداد له، واحتمالات الدخول في القتال، وغير ذلك مما كان له تأثيره في الاختيار بين أسلوب السرية، أو الغزوة . ومما تجدر الإشارة إليه أن وجهة كلا الأسلوبين لم تكن واحدة، فقد كانت هناك قريش وحلفاؤها، حيث

(١) انظر: عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ١٦٠ .

(٢) انظر في هذه التفرقة، وفي تفاصيل أحداث وعدد كل من السرايا والغزوات: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ج٣، مواضع متفرقة، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ١١٢ وما بعدها، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٤١ .

(٣) انظر ما أورده الإمام الشيباني عن السرايا ومهامها في محمد بن الحسن الشيباني، السيد الكبير بشرح السرخسي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد أبو زهرة ود . مصطفى زيد، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨، ج١، ص ٢١٥ : ٢٢٣ .

غزوات بدر، وأحد، والخندق وغيرها، وبعض السرايا الأخرى إليهم، وكانت هناك القبائل الأخرى مثل غطفان، وبنى سليم، وثقيف، وهوازن، وبنى كلاب، وغيرهم، وكان هناك اليهود بطوائفهم من بنى قينقاع، وبنى النضير، وبنى قريظة، وكان هناك أيضا الروم، حيث سرية مؤتة، وغزوة تبوك .

٣ - لقد ابتلى المسلمون بهذه الوقعات ابتلاءات كثيرة، فتارة بكثرة عددهم العددية، كيوم بدر، وتارة بالهزيمة ثم النصر كيوم أحد، وتارة بإحاطة القوى المعادية لهم وتحزيبهم عليهم كيوم الخندق، وتارة بالاغترار بقوتهم وكثرة عددهم كيوم حنين، وتارة بالهزيمة واستشهاد الكثيرين كيوم مؤتة، وغير ذلك كثير، ورغم ذلك كان المجتمع المسلم يخرج قويا شديد التماسك، لانه كان دائم الترشيد لخطواته، والتصحيح للمعوج منها، والسد لثغرات الضعف فيها، مؤيدا في ذلك بوجود القيادة النبوية، وبما كانت تتلقاه من الوحي في هذا الشأن .

٤ - إن ثمة أساليب تضافرت في تدعيم الأسلوب القتالي في التعامل مع أعداء المسلمين في تلك الحقبة، يأتي في مقدمتها أسلوب المهادنة كما حدث في صلح الحديبية التي هادن فيها المسلمون قريشا على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض^(١)، وأسلوب عقود الأمان، المؤيدة كعقود الذمة، والمؤقتة كعقود الأمان^(٢)، وأسلوب التفاوض والمصاهرة، التي لم تقتصر على الرسول صلى الله عليه وسلم بل تعدته إلى المقربين منه وأعوانه، ثم جاء مفهوم الاتصال عقب وفاته ليحل محل فكرة المصاهرة ويكملها^(٣) .

٥ - إن الدور الذي لعبته حركة النفاق في إزكاء نار الصراعات القتالية بين المسلمين وغيرهم، أو في إنشائها، أو في التستر على بعض أطرافها من أعداء المسلمين، أو في موالاتهم دون المسلمين، كل ذلك كان من أخطر أدواتهم على الإطلاق في التطور الإسلامي، وقد ساعدهم على ممارسة موقفهم التخريبي هذا، إن الغلظة التي أمر المسلمون بإظهارها معهم لم تكن تتيح لهم استئصال شأفتهم، وإن أبحاث كشف شبهات مواقفهم وزيف إيمانهم، وخطر دورهم .

(١) انظر في نص هذا الصلح: ابن هشام، مرجع سابق، ج٢، ص ٢١٥ - ٢١٧، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ١٣٥-١٤٣، وانظر أيضا:

Afzal Iqbal, The prophet's Diplomacy, Massachuttss: Claude, Stark & Co., 1975, PP. 21-35, Fred M. Donner, Muhammed, "Splital Consolidation In Arabia Up to the conquest of Mecca," Muslim World, Vol. XIX, No. 4, October P. 230.

(٢) انظر أمثلة لهذه العقود في د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٥٣ وما بعدها، احمد زكي صفوت، مرجع سابق، ج١، ص ٥١ وما بعدها.

(٣) انظر: د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١، ص ١٠٤ .

رابعاً - التمكين للدعوة وتأمين حركتها داخل المجتمع المكي :

لم تنقطع جهود القيادة النبوية في الأخذ بيد أهل مكة نحو الإيمان رغم كل ما لقيته من قياداتها قبل الهجرة وبعدها، لكن يبدو أن الله سبحانه أراد أن يعجل بكشف سوء مقاصدهم، لما نقضوا صلح الحديبية ليعاونوا فريقاً من الذين أشركوا على قوم كانوا قد دخلوا في جوار المسلمين، وما كان أحد من أهل مكة يعلم أن ذلك إيذان بفتحها، الذي أكد عدة حقائق^(١)، الأولى أن هذا الفتح لم يوسع فقط من الرقعة الإقليمية للدعوة، بل وأعاد أيضاً إلى المهاجرين الوطن والمال والأهل والعشيرة مما اضطروا إلى تركه بعد هجرتهم، ورغم ذلك فقد وسع بالمقابل دائرة الحركة المضادة لأعداء الدعوة، وخاصة من المنافقين، ويهود.

والحقيقة الثانية أن التمكين للإسلام بعد دخول مكة وغلبة الجماعة المؤمنة لم تكن فرصة للتشفي وسفك الدماء دون داع، وكذلك لم تكن مدخلاً لتصفية الضغائن والأحقاد القديمة، والثأر من أهل مكة، وعبارة "أذهبوا فأنتم الطلقاء"^(٢)، فضلاً على كفه القتال والأذى عنهم إلا من أم يقتلهم - استثناء - كل ذلك يقدم المثل في كيفية قيادة الناس بقيم الإسلام، وإن أنكروها.

والحقيقة الثالثة أن تحكيم رموز الشرك - وأهمها الأصنام - عقب دخول مكة، لم يكن وليد الجهد الذي أعقب فتحها، ذلك أن وراء جهادا، هو عمر الدعوة منذ بداية تلقى الوحي، وحتى أذن الله بهذا الفتح، وهذا يؤكد أن تضحيات الدعوة مهما كثرت، ومهما امتدت مساحتها الزمانية والمكانية، لا تذهب هباءً.

والحقيقة الرابعة أن الدخول في الجدل حول فتح مكة أكان عنوة، أم كان صلحاً؟ لا ينبغي أن يكون شغل الباحثين الشاغل في دراسة هذا الحدث، قد يكون لذلك مبرره إذا أثاره فريق من علماء السلف قديماً^(٣)، وهم يؤصلون قواعد التعامل مع أهل الشرك، أما وقد أصلت هذه القواعد، فالمطلوب هو البناء على ما أقاموه بعد تمحيص، لا العودة من حيث بدعوا.

خامساً - مشكلة الوجود السياسي ومحنة الأمن :

وهي المشكلة التي تمخضت عن وفاة القيادة النبوية، فكانت اختباراً شديداً لأمن الجماعة المسلمة، وقدرتها على الحفاظ على المسيرة الحضارية داخلياً وخارجياً. وممكن

(١) انظر في فتح مكة: ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص ٢ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢ .

(٣) انظر على سبيل المثال: ما أورده ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٠٤ وما بعدها.

الخطورة في هذه المشكلة أنها جاءت متعددة الأبعاد، والمناحي، وبرز في مقدمة ذلك^(١):

١ - صدمة الفراغ السياسي التي نتجت عن افتقاد قيادة المسلمين، لقد آلت الأمور بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى اختلاط واضطراب كبيرين، فداخليا أصيب المسلمون بذهول وتخوف شديدين إزاء التساؤل عمن يخلف القيادة النبوية.

٢ - قضية الخلافة، التي أثارَت الحاجة إلى ثلاث فعاليات، القيادة التي تستطيع الإمساك بمصادر الوحي لتجعل منها حركة حياة، والعقيدة أو المثالية السياسية التي تلتزم بها القيادة الحاكمة قبل أن تلزم المسلمين بها، والإطار النظامي الذي ينبع من فقه الواقع السياسي للجماعة، ومن خلاله تستطيع الانطلاق بالعقيدة نحو إكمال حركة عصر النبوة، بحركة الخلافة.

٣ - قضية بيت الخلافة، التي ضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق على تفسير واحد للأحاديث النبوية التي ذكرت أحقية البيت القرشي بالخلافة^(٢)، كما أن محاولة الرسول صلى الله عليه وسلم المهتم بكتابة أمر لا يختلف عليه المسلمون بعده^(٣)، ومحاولة العباس بن عبدالمطلب وعلي بن أبي طالب سؤاله عن أحقيتهما بالخلافة، وقد هما بذلك^(٤)، وكلتا المحاولتين لم تكتب لهما التتمة قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

٤ - قضية الخروج من مأزق التعامل السياسي داخليا وخارجيا، إذ بات المسلمون عقب الوفاة وأمامهم قضايا متشابكة كانت تستدعي سرعة المواجهة والحسم كما سيرد لاحقا.

(١) انظر مزيدا من التفاصيل في: مصطفى منجود، "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد، ١٩٨٤، ص ٤٠-٤٥ .
(٢) انظر بعض هذه الأحاديث في صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ١١٩ وما بعدها.
(٣) انظر التفاصيل في: فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص ٣١٥-٣١٧؛ صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١١، ص ٨٩، ص ٩٤ .
(٤) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار التحرير، ١٣٣٨هـ، القسم الثاني من ج٢، ص ٣٧ .

المطلب الثالث

الأمن وخبرة عصر الخلافة الراشدة

ظل الأمن يكتسب ملامح الجماعة السياسية المحدودة بنطاق المدينة وما جاورها من مناطق كانت هي حدود الدعوة، خاصة بعد فتح مكة، ولم يمض وقت طويل حتى استطاع المسلمون أن يخرجوا من أزمة الفراغ القيادي في تطور تال لعصر النبوة أكمل سلسلة حلقات التطور السياسي الإسلامي، اصطلاح على تسميته بعصر الخلفاء الراشدين الأربعة؛ الذين تناوبوا قيادة المجتمع المسلم، واحدا تلو الآخر بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ومحاولة حصر دلالات هذا التطور عبر صفحات محدودة أمر بالغ الصعوبة بيد أن تسليط ضوء التحليل على بعض الأحداث والظواهر التي أثمرت في بناء وصياغة مفهوم الأمن خلال هذا التطور قد يساعد في الخروج من ذلك، ويمكن الإشارة إلى أهمها في الآتي:-

أولا - الأمن وعملية اختيار الخليفة :

يلاحظ المتتبع لأحداث الخلافة الراشدة أن مجئ كل خليفة من الخفاء الأربعة إلى السلطة قد صاحبه بعض المشكلات التي ارتبطت بعملية اختياره - وإن خفت حدة هذه المشكلات بصورة واضحة في اختيار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - وذلك أمر كان متوقعا، ذلك أن الأصول المنزلة اكتفت في مجال اختيار قيادة الأمة بوضع القواعد العامة، وبناء القيم الأساسية التي يمكن على هداها تكييف الواقع السياسي^(١)، ومن هنا اختلفت الاجتهادات وتعددت النماذج التطبيقية لعملية الاختيار، فاختيار الخليفة الأول كان فاتحة هذه التهديدات، لدرجة أن عمر بن الخطاب وصف هذا الاختيار بأنه كان فلتة وقى الله المسلمين شرها^(٢)، لتباين وجهات النظر، وتعقد الموقف بين من كان منوطا بهم القيام بالاختيار من المهاجرين والأنصار، وذلك قبل الاتفاق على مبايعة الخليفة^(٣)، ووسط هذا الجو المليء بتعدد الآراء، واختلاف وجهات النظر انتزعت بيعة أبي بكر بعد أن استطاع

(١) انظر : د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٨ .

(٢) الفلتة هي الفحاة: انظر ما أورده الكاندهلوى، مرجع سابق، ج٢، ص ٧ .

(٣) تاريخ ما ورد على لسان المهاجرين والأنصار، وحقيقة وجهات النظر المختلفة بينهم في سقيفة بني ساعدة في المرجع السابق، ج٢، ص ٩٥، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ج٣، ص ٢١٩ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر للطباعة، ١٣١٩، ج٢، ص ٣٣٥، وما بعدها، ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠، ج٦، ص ٣٠١-٣٠٣، أحمد زكي، صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص ١٧٦-١٧٥ .

عمر بن الخطاب أن يحسم مادة الخلاف ويقنع الأنصار، ويذكرهم بمكانة أبي بكر من المسلمين، وبأن الخلافة لا يستقيم لها كيان أو استقرار إذا بويح لاثنين في وقت واحد "هيهات أن يجتمع سيفان في غمد واحد"^(١).

وأما اختيار الخليفة الثاني - عمر بن الخطاب - فقد كان - كما سبق - أكثر طرق تولي الخلافة حسما لمادة الخلاف، وإن لم يحجم المؤرخون عن ذكر بعض الأصوات التي صدرت عن بعض المسلمين الذين احتجوا على اختياره خشية شدته وغلظته، ذلك أن الخليفة الأول لم يشأ أن يترك المسلمين كحالهم عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما آل إليه في أحداث السقيفة، فاختار عمر بن الخطاب ليكون الخليفة بعده^(٢).

ثم يأتي بعد ذلك اختيار الخليفة الثالث - عثمان بن عفان - كتجسيد لرغبة الخليفة الثاني في الجمع بين نموذجي عدم الاستخلاف الذي تمحضر فعن عصر النبوة، والاستخلاف الذي أثمره الخليفة الأول، فصاغ منهما طريقة لاختيار خليفته، وترك مسؤولية السير فيه إلى المسلمين بعده^(٣)، فلما توفى انقسم المسلمون، فإذا هم فريقان، أحدهما رأى مبايعة عثمان بن عفان، والآخر رأى مبايعة علي بن أبي طالب، لكن الصحابي عبد الرحمن بن عوف استطاع حسم مادة الفتنة، فبعد المشاورة، واستطلاع آراء معظم المسلمين، لم يجد حرجا في مبايعة عثمان بن عفان، إلا أن بعض الروايات التاريخية درجت على ذكر مواقف تحفظ ورفض من بعض أفراد البيت الهاشمي، وهو ما أثبت الباحث ضعفه وسقوط حديثه في موضع آخر^(٤).

وأخيرا يجيء اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ثم وسط جو من الإكراه العام لجماعة المسلمين داخل المدينة عاصمة الخلافة، وهذا الإكراه فرضه وجود عناصر التمرد والفتنة التي فرضت منطلقها الدموي العنيف منذ أن اغتالت الخليفة الثالث، فأحدثت شرخا في جدار الصف المسلم، كشف عن نفسه في تشييت مواقف المسلمين من بيعة الخليفة الجديد، فإذا هم بين مؤيد لها، ومحجم عنها، وطاعن في أساسه، ومعتزل لأمر الأمة كلها^(٥).

(١) انظر : أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص ١٧٦، وانظر المبادئ السياسية التي تمخضت عن اختيار الخليفة الأول في : مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٥٥-٦٩ .

(٢) انظر في ذلك: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٨ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٢٥، وانظر أيضا: Mohammad aziz. The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'aref Limited, 1975, P. 113.

(٣) سؤد ملامح نموذج عمر بن الخطاب لاختيار الخليفة بعده في موضع آخر .

(٤) أورد بعض هذه الروايات الطبري في تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٣٣، ص ٢٣٨، وانظر رأى الباحث فيها في مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٠١ .

(٥) انظر تفاصيل أحداث بيعة الخليفة الرابع الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٢٧ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص ١٩٢ .

ثانيا - أسلوب التعامل السياسي :

ثمة عوامل ثلاثة أساسية كان لها دورها المؤثر في تحديد أسلوب التعامل السياسي في عصر الخلافة ومساره، سواء لصالح - أو ضد أمن الجماعة السياسية حاكما ومحكوما، أولها القدرة الاجتهادية والملكية الإبداعية للخلفاء في استنباط أحكام الشرع المنزل، وهى تنظر إلى مشكلة الوجود السياسي حولها، والثاني طبيعة التعدد في أبعاد هذه المشكلة في كل تطورات عصر الخلافة، والثالث مدى التمسك بقواعد الالتزام المتبادل بين الخليفة والمسلمين، بعد تحديد منهجه والاتفاق عليه، وفي ضوء هذه العوامل يمكن التمييز بين أسلوبين مهمين من أساليب التعامل السياسي، أولهما يمتد ليشمل خلافة كل من أبى بكر وعمر وطرفا من خلافة عثمان بن عفان، وسادت فيه روح الفاعلية بين العوامل الثلاثة السابقة، يمكن تلمس بعض مظاهره في تزايد مكانة عاصمة الخلافة ومركزها، والمشاركة في أداء أعباء السلطة، وضرب حدة التمرد القبلي، وغياب التمردات العنيفة لإزالة السلطة، وتحقيق المثالية الذاتية للمسلم وغير المسلم داخل أرجاء الخلافة، فضلا على تحقيق الفيضان الخارجي وإزالة معوقاته^(١)، ولذلك جاء مأزق التعامل - وبالذات في خلافة أبى بكر وعمر - ضربا لفاعليتها، ورفضاً لتدفق حركتها، لا عجزاً عن إكمال مسيرتها أو فشلاً في تحقيقها^(٢)، والثاني يمتد في مساحة عمر الخلافة الراشدة ليشمل السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان^(٣)، وخلافة على بن أبى طالب كلها، وسادت فيه روح الانقطاع في الفاعلية بين العوامل الثلاثة السابقة، وإنما لأن جو الالتزام المتبادل - العامل الثالث - قد شابه - بقطع النظر عن أسباب ذلك ومجالاته - الكثير من التأزم نتيجة الخروج المتكرر عليه، بل ونتيجة تجاهله في كثير من الأحيان، من هنا بدأت سمات أخرى للتعامل السياسي تتقدم في الظهور غير تلك التي كانت تظلل الأسلوب السابق في نفس التعامل قبل نهاية خلافة عثمان بن عفان، ولعل أهمها تضاؤل مكانة المدينة عاصمة الخلافة كمرکز للسلطة، وضعف هيئة الخلافة والخليفة، وتزايد حركات التمرد في أنحاء الدولة، ومناطقية بعض الأطراف للعاصمة، وانتشار أعمال السيف بين صفوف المسلمين، وتفاقم الدور التخريبي لعنصار الفتنة، فضلاً عن اتباع أسلوب التصفية الجسدية في إقصاء القيادة الشرعية عن السلطة^(٤).

(١) انظر ما أورده الباحث بتفصيل أوسع في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٩٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٣) كما ذهب كثير من المؤرخين. انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ ٧، ص ١٧١، وانظر ايضاً:

S.R. Glubb, The Great Arab Conquests, New Jersey: Printice Hall., 1963, P. 247.

وانظر ما أورده، الباحث من تعليقات على ذلك في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٤) انظر التفاصيل في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢١٦ وما بعدها، ص ٢٢٦ وما بعدها.

ثالثا - حركة الفتوحات الإسلامية وأمن الخلافة والدعوة :

لاشك أن نجاح الخليفة الأول في تحقيق الأهداف التي توخاها من ضرب حركة الردة داخلها، ورد عدوان الروم - مع بعث أسامة بن زيد - خارجيا، كان دفعة قوية أعطت حركة الفتوحات أرضية صلبة لتقف عليها في سيرها وهي تعبر بالدعوة مساحات بشرية وإقليمية جديدة، ودراسة عاجلة لهذه الحركة لا توفيقها حقها، خاصة وأن الغمز واللمز لا ينفكان يلاحقانها، طعنا أحيانا، وتشويها أحيانا أخرى^(١)، لكن يستوقف الباحث في هذه العجالة بشأن العلاقة بين حركة الفتوحات وبين طبيعة الأمن في عصر الخلافة عدة ملاحظات مهمة. أولاها: اتساع نطاق الفتوحات فقد ظل قادتها، وظلت الجيوش التي نفذتها تنشر رسالة الإسلام عبر أقاليم من الشرق والغرب ومن الشمال إلى الجنوب، بعضها فتح صلحا، وبعضها الآخر فتح قتالا وعنوة، تبعا لاختلاف المواقف من الدعوة، بعد أن طغت على هذه الأقاليم مفسد ومساوي أكبر أميراطوريتين آنذاك، الأمراطورية الرومانية، والأميراطورية الفارسية^(٢)، إن هذا الاتساع الإقليمي يجب أن ينال عناية خاصة ودراسة مستفيضة.

أما الملاحظة الثانية فهي تضخم الجسد السياسي المسلم، ذلك أن حركة الفتوحات صاحبها اتساع كمي وكيفي، فعلى المستوى الكمي ازدادت أعداد الذين دخلوا في الإسلام، أو الذين قبلوا سيادته وفق عهود الذمة أو عهود الأمان مع المسلمين، لكن هذه الزيادة فرضت تحديات كثيرة منها تزايد العناصر الهدامة في الجسد الإسلامي، وتزايد الأعباء الأمنية لحفظ حقوق المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة، وضرورة المتابعة العقيدية للرعايا الجدد، وضرورة البحث عن صيغة للتوافق بين الاتساع الكمي والاتساع الجغرافي، وعلى المستوى الكيفي ازداد التنوع الحضاري تعقدا، ذلك أن التضخم الذي حدث في الجسد السياسي، لم يكن بمجرد تنوع عددي، بل كان أيضا تنوعا لغويا، وثقافيا، ودينيا، وعرقيا، وسياسيا، واقتصاديا، وهذا بدوره أثار مشكلات عديدة كان منها محاولة إيجاد صيغة للتقارب بين تلك المؤثرات المتناقضة والمختلفة، وابتداع أسلوب جديد لإدارة العلاقة بين مركز الخلافة وأطرافها الجديدة، وتطويع التغيرات بما لا يشكل انقلابا من، أو تطاولا على المصادر المنزلة.

(١) انظر بعض ما ورد في كل من: د. عماد الدين خليل، حول انتشار الإسلام - وقائع وملاحظات، المملكة العربية السعودية؛ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - إدارة الثقافة والنشر، سلسلة ينابيع الثقافة، العدد ٨، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٧ وما بعدها، منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر تفاصيل حركة الفتوحات ونواحيها، والبلاد التي شملتها في المصادر التاريخية التي تعرضت لعصر الخلافة خاصة الطبري في تاريخ الرسل والملوك، وابن الأثير في الكامل، وابن كثير في البداية والنهاية.

والملاحظة الثالثة هي اللجوء إلى الفتح عن طريق استخدام البحر بجانب استخدام البر، ليضاف إلى فنون القتال التي عرفتها التقاليد العربية قبل الإسلام فنا آخر، كانت له طبيعته الخاصة التي تمكن المسلمون من استيعاب وتحقيق التكامل بينه وبين الفتح عبر الصحارى والسهول والجبال والوديان وما شاكلها.

أما الملاحظة الرابعة فهي أن حركة الفتوحات لم تشغل قيادات المسلمين في عصر الخلافة عن مسؤولياتهم في عمليات البناء الداخلي، وإنما سارت الحياة بهم ولهم، يظللها نوع من التوازن بين فقه الأصول المنزلة، وفقه الواقع، من جهة، وبين التعامل الداخلي والتعامل الخارجي من جهة أخرى.

والملاحظة الخامسة هي أن المسلمين لم يستوعبوا حقيقة أنه مع تتابع أو توالى موجات حركة الفتوحات كان هناك من كانوا ينتمون إقليمياً إلى كثير من البلاد التي افتتحت - صلحا أو عنوة - لكنهم كانوا أبعد عن التسليم بسيادة الإسلام، ولذلك ظلت أحقادهم وأضغانهم مكبوتة، فلما سنحت لهم الفرص أكثر من مرة لم يتوانوا في ذلك الإظهار.

وأخيرا تأتي الملاحظة السادسة وهي أن حركة الفتوحات الإسلامية قد تذبذبت ما بين الصعود أو اتساع النطاق حتى صدر خلافة عثمان بن عفان، والهبوط وانحسار النفوذ حتى التوقف لما طغت الحروب الداخلية، ومعارك المسلمين ضد أنفسهم، وعجزوا عن حقن دمائهم.

رابعا - الحفاظ على عقود الأمان لغير المسلمين :

ليس هذا مجالاً للبحث في طبيعة العقود التي يلتزم المسلمون - بموجبها - بكفالة الأمن لغيرهم، والباحث يهيمه إبراز بعض الدلالات الأمنية المهمة التي التصقت بهذه الظاهرة ومن ذلك: -

١ - إن هذه العقود جاءت نتاجاً طبيعياً لعلاقات المسلمين بغيرهم، بعد هيمنة الدعوة لتؤكد من ناحية أن الإسلام لم يكن ليسلب الأمم حقها في أن تعيش آمنة في جوارها، مهما رفضت منطق دعوته، أو أبت إلا الحفاظ على دينها والمكوث عليه، وذلك وفق ما يعلية من ضوابط والتزامات، كما يؤكد من الناحية الأخرى، أن قادة الفتح الإسلامي كانوا ملتزمين بتجسيد هذا الحق لغيرهم في شكل عهود مصانة وفق شروطها.

٢ - وانطلاقاً مما سبق فإن الأمان الذي كانت تفرضه تلك العقود حكمتها قوساً شرعية في التعامل، ولم تملها إلا مصالح شرعية، ولذلك كان غالباً ما يوجد في نصوص العقود التي أبرمها الرسول صلى الله عليه وسلم، أو التي أبرمها

الخلفاء بعده، أو نوابهم، بل وفي مقدمتها "هذا أمان من الله وأمان من محمد صلى الله عليه وسلم" أو كلمات "أنهم آمنون بأمان الله ومحمد صلى الله عليه وسلم"^(١).

٣ - إن هذه العقود كان ينص فيها على الالتزامات بدقة، ولذلك كان غالبا ما ترد فيها عبارتا "أن لهم" و "أن عليهم" ليعي كل طرف ما له وما عليه، وليعلم أن العدل هو الأساس في التعامل، يضاف إلى ذلك أنه كان غالبا ما ينص على كيفية التحلل منها وشرط ذلك، والأثار التي يمكن ترتيبها على مخالفتها أو نقضها، أو التحلل منها.

٤ - إن الخلفاء الراشدين هم الذين كانوا يقومون - نيابة عن المسلمين - بعقد هذه العقود، سواء بأنفسهم مباشرة، أو بالإنيابة، عن طريق ولاة الأطراف، أو قادة الجنود، بيد أن النواب كانوا يستشيرون الخلفاء قبل توقيع هذه العقود، فإما أقروها، وإلا امتنعوا عنها.

٥ - كانت هذه العقود - وفق شرائطها - إذا تعلقت بحقوق وواجبات أهل الذمة تأخذ صفة الدوام والتأييد، أما إذا اختص بها غير المسلم المشترك فقد كانت تأخذ صفة التأقيت وتحديد المدة، والفارق بينهما كبير كما سيرد في موضعه.

(١) انظر المصادر التاريخية الكبرى التي أوردت جانبا كبيرا من نصوص هذه العقود كالطبرى وابن الأثير، وابن كثير، وقد جمعت بعض كتب الوقائع السياسية نماذج عديدة لها. انظر بصفة خاصة: د. محمد حميد الله، مرجع سابق، مواضع متفرقة؛ أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، مواضع متفرقة.

المطلب الرابع

أهم ملامح التطور في دلالات الأمن في الخبرة السياسية

الواقع إن الرصد السابق لأهم الأحداث والظواهر التي أثرت في تطور دلالات مفهوم الأمن في الخبرات الثلاث السابقة، تتيح للباحث استخلاص بعض الملامح الأساسية لهذا التطور، ويمكن إجمالها في سبعة ملامح .

ولعل في مقدمتها ارتباط مفهوم الأمن بمفاهيم أخرى أيعنتها الأصول والممارسة السياسية، وبعض هذه المفاهيم - كمفهوم الإحارة، ومفهوم الأمان - استخدم ليصير مرادفا لمفهوم الأمن من حيث أن الالتزام به يرتب في نفس الوقت الحقوق والواجبات التي يرتبها الالتزام بتحقيق الأمن واقعا وممارسة، وبعض هذه المفاهيم - كمفهوم الخلف ومفهوم الجهاد - استعمل ليدل على مفهوم الأمن من حيث أن وجوده كممارسة يعنى كفالة الأمن، وافتقاد هذا الوجود بالتعدى أو الانتهاك - يعنى افتقاد الأمن . وبعض هذه المفاهيم الثلاثة - كمفهوم الحراسة والرباط - وظف ليؤكد حقيقة مفهوم الأمن كمفهوم حضاري ارتبط بتطور المجتمع السياسي المسلم فكرا ونظما وحركة، واستلزم مجموعة من الإجراءات لصيانتها والإبقاء عليه .

والملمح الثاني يتمثل في إدخال بعض الألفاظ التي تم نقلها من حضارات أخرى مختلفة القيم والممارسة عن حضارة الإسلام كمرادفات لمفهوم الأمن، فقد فرضت حركة الفتوحات، استيعاب بعض مؤثرات تلك الحضارات خاصة الفارسية والرومانية، دون انسلاخ من الهوية أو العقيدة، ومن بين هذه المؤثرات التي قبل المسلمون التعامل بها بعض الألفاظ كلفظ "مترس" الفارسي، الذي يعنى عدم الخوف، فهذا اللفظ كان يرتب للقائلين به من غير المسلمين الأمن في مواجهة الفاتحين المسلمين، بل أن العرف والعمل قد جرى على مضاعفة العقوبة لمن اعتدى على من قال به، ولم يؤمنه، وقد أرسل عمر ابن الخطاب إلى أحد عماله "إذا قال الرجل للرجل لا تخف فقد أمنه، وإذا قال مترس فقد أمنه، فإن الله يعلم الألسنة"^(١)، وفي رواية "بلغني أن رجلا منكم يطلبون العلق حتى إذا اشتد في الجبل وامتنع فقال الرجل مترس - يقول لا تخف - فإذا أدركه قتله، وإنني والذي نفسى بيده لا يبلغني أن أحدا فعل ذلك إلا ضربت عنقه"^(٢)، وأكثر من ذلك، فقد قبل المسلمون بعض الحركات التي كانت في عرف غير المسلمين تعنى الأمن، كإشدره بعضهم إلى السماء بما يعنى أنه دخل في عهد الله وأمنه، وأنه يطلب ذلك من المسلمين، ولذلك كان من تشريع الخليفة الثاني "أيما رجل دعا رجلا من المشركين

(١) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٨٥ .

(٢) انظر المرجع السابق، والعلق هو الرجل الضخم من كبار العجم، ويطلق أحيانا على الكافر مطلقا .

وأشار إلى السماء فقد آمنه الله فإنما نزل بعهد الله وميثاقه^(١).

والملمح الثالث هو اللجوء إلى أسلوب الكتابة في إعطاء الأمن^(٢)، وتأكيد في كثير من الأحيان سواء يجعله ميثاقا للعلاقات الداخلية بين المسلمين وغيرهم داخل المجتمع السياسي، كميثاق المدينة في عصر النبوة، أو يجعله ميثاقا متبادلا بحكم علاقات المسلمين الخارجية بغيرهم على أساس من العدل والإنصاف.

أما رابع الملامح فهو اكتساب الأمن في كثير من الأحيان الصبغة المؤسسية حيث يعني اتباع مجموعة من القواعد والنظم التي كان يتخذ من خلالها قرار الأمن، أو سياسته، فالأحلاف ودار الندوة، ثم المساجد، والدواوين وغير ذلك، كلها كانت بعض الأشكال المؤسسية التي كانت تؤدي - فضلا على وظائفها الأخرى - وظائف أمنية كثيرة، وإن كانت هذه الوظائف - طبيعية ومدى - قد اختلفت تبعاً لخصائص كل تطور سياسي.

والملمح الخامس هو اتساع المفهوم بفعل التطور القيمي والتطور الإقليمي لحدود الدعوة الإسلامية، فالأمن في تقاليد المجتمع العربي قبل الدعوة ظل حبيس القيم القبلية وحدود القبائل العربية، والأمن في ظلال عصر النبوة انتقل من أسر القيم القبلية إلى سعة القيم الإسلامية، وخرج من نطاق القبائل العربية ليدخل دولة المسلمين في المدينة، ويعم المسلمين وغيرهم ممن دخلوا في حوار الإسلام وذمته، والأمن في عصر الخلافة الراشدة ظل محكوماً بقيم الإسلام قرآناً وسنة، مضافاً إليهما سنة الخلفاء الراشدين التي جاءت لتواكب - في إطارها - ما استجد من وقائع الحياة السياسية، ولكنه - أي الأمن - اتسع باتساع الرقعة الإقليمية لدخول قطاعات عديدة من الأمم في دائرة الإسلام إيماناً به، أو ذة في رحابه، وهو ما وسع بدوره من دائرة الأعباء والالتزامات بشكل فاق كثيراً ما كان معروفاً في عصر النبوة.

والملمح السادس هو اتساع مصادر تهديد، ومصادر انتهاك الأمن، كنتيجة لازمة لاتساع المفهوم بالمعنى السابق، وإذا كان عصر النبوة قد عرف من هذه المصادر التفاسق، والشرك، ومخططات يهود، وتربص الروم والفرس، فإن عصر الخلافة أضاف إلى ذلك الارتداد، والتمرد في أطراف الدولة، ونقض العهود ونقل الخلفاء إلى آخر ما سبق تناوله.

والملمح السابع هو أن إعطاء الأمان لغير المسلمين كان حقاً متاحاً لكل المسلمين، وإذا كان عقد الأمان قد اقتصت به القيادة النبوية، والخلفاء أو من ينوبون عنهم، فإن

(١) انظر المرجع السابق، ج٤، ص ٤٨٤.

(٢) انظر ما أورده د. محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، المقدمة.

دائرة تأمين غير المسلمين بلا عقود تخطت هذا النطاق، حتى شملت المرأة أحياناً، لما قبل الرسول صلى الله عليه وسلم أمان أم هانئ لبعض من كان بالمدينة، كما شملت العبيد، وقد استدل بعض الفقهاء بهاتين الواقعتين على جواز أمان المرأة المسلمة، والعبد المسلم، وهذه القضية فيها اجتهادات فقهية كثيرة سيرد عرض لها في حينه .

الفصل الثاني

الركائز السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام

العرض السابق للدلالات المتعددة لمفهوم الأمن بتصنيفاتها الأربعة المتكاملة يؤكد انها تستبطن في ثناياها عدة ركائز أو أركاناً أساسية لا يقوم مفهوم الأمن إلا عليها ولا يتصور وجوده إلا بها، لكن قبل الدخول في تفاصيل ذلك، تجدر الإشارة مقدماً إلى عدة ملاحظات مهمة، تشكل في مجملها ضبطاً منهجياً لتناول هذه الركائز بالدراسة والتحليل.

وأولى هذه الملاحظات أن حصر ركائز الأمن في العقيدة، والخلافة، والأمة، والقوة هو حصر اجتهادي اعتمد على رؤية الباحث للأهم من هذه الركائز، ومن ثم من المتصور أن يأتي غيره من الباحثين - ووفق رؤية منهجية مختلفة - بركائز أخرى قريبة أو بعيدة مما أوردته، سواء بالإضافة أو بالإلغاء، أو بالتوليد منه، وإن كان الباحث على قناعة تامة بأن ثمة ركائز لا ينبغي أن تكون موضع خلاف في إقامة صرح الأمن - في المفهوم الإسلامي - عليها، وخاصة العقيدة، والخلافة والأمة.

والملاحظة الثانية أن عرض هذه الركائز بالشكل أو الترتيب الذي سيرد لاحقاً غير مبنى على درجة أهمية كل منها في بناء مفهوم الأمن، بما قد يوحي بإمكان تصور ترتيبها تصاعدياً أو تنازلياً، ورغم الاعتراف بأهمية ركيزة العقيدة في هذا البناء بل وفي بناء المفاهيم السياسية الإسلامية، إلا أن ذلك لا يحرم بقية الركائز نفس الحظ من الأهمية.

وثالثة الملاحظات أن فهما لهذه الركائز بمعزل عن بقية الركائز الأخرى غير السياسية لمفهوم الأمن سيظل قاصراً عن الإحاطة بمجمل معانيها، وفي هذا تأكيد لما سبق التنبيه إليه في المقدمة بشأن طبيعة العلاقة الارتباطية التكاملية بين الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن والأبعاد الأخرى غير السياسية.

أما الملاحظة الرابعة فهي أن التحليل السياسي لهذه الركائز سينصب بالأساس على ماله صلة فيها بمفهوم الأمن، رغم صعوبة ذلك، وأخذة بشئ من الرؤية النسبية.

والملاحظة الخامسة أن كل ركيزة من هذه الركائز تتفاعل داخلها جوانب فكرية وحركية ونظمية، ومادام الباحث بصدد الصياغة الفكرية في هذا الباب من دراسته لمفهوم الأمن، فإن التحليل وإن تحرى الالتزام بمحدود هذه الصياغة قدر الطاقة، إلا أن ذلك لن يمنع من مرونة التطرق إلى بعض المناحي الحركية التي يفرضها منطقتي التحليل الفكري، وتساعد في فهم أبعاده.

ثم تأتي الملاحظة الأخيرة وهي أن الباحث سيستعين في عرض وتوضيح آثار كل ركيزة من ركائز الأمن بما أسماه في المقدمة النموذج القرآني، والنموذج التاريخي، ما أمكنه السبيل إلى ذلك.

المبحث الأول

العقيدة أساس المثالية السياسية

تشكل العقيدة حجر الزاوية في الإسلام لا لأنها هي التي توضع الأساس الذي يقوم عليه بناؤه كله، بل ولأنها من خلال ذلك تقدم تصوره للوجود، ونظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة، وقد تعانقت هذه الكليات الأربع مع التوحيد، من هنا يبدو منطقياً أن تتغلغل عقيدة التوحيد في محتوى كل المفاهيم المرتبطة بهذه الكليات فتصبغها بصبغتها، وترشدها بضوابطها وحدودها، ومفهوم الأمن ليس بدعا من هذه المفاهيم.

المطلب الأول

حقيقة عقيدة التوحيد

لفظ العقيدة - ومشتقاته - في اللغة له أكثر من معنى، فمن معانيه الإلزام، والترابط والتماسك دون تفرقة، والتوكيد، والعهد والميثاق، والملازمة، والحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده^(١)، والواضح أن مادة لفظ العقيدة تدور حول الأحكام والتوثيق والارتباط، ومن هنا جاز إطلاقه على كل ما من شأنه أن يكون مصدراً للإذعان والإلزام، ويكون منطلقاً للسلوك بموجبه والتصرف بمقتضاه، والانتهاه عند حدوده^(٢)، فكأن هذا المصدر وذلك المنطلق قد صاراً بمثابة العقد الذي لا يمكن الخروج منه، وإلا صار الخارج ناقضاً له، مخلاً بشروطه، مفرقاً بين أطرافه^(٣).

وأساس الإذعان والإلزام في دين الإسلام هو التوحيد، فكأن جوهر العقيدة التوحيد^(٤)، بكل مشتقاته، إن التوحيد بأبعاده التي أشارت إليها كتب العقيدة الإسلامية - من توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات - يجب أن

(١) انظر مادة عقد في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٠٣-٣٠٣٠.

(٢) انظر: مصطفى منجد، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) ذلك أن العقد جمع بين أطراف الشيء، فإذا ما حل هذا العقد فقد تفرقت هذه الأطراف، انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٤) انظر مادة وحد في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٧٧٩ - ٤٧٨٣، انظر: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٤٣، وانظر أيضاً:

Isma'il Raji Al Faruqi, Tawhid: Its Implication For Thought and life, Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982, PP. 82-87; Abolhassan Banisadr, the Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government, Translated From the Persian By Muhammad R. Ghanoonpurvat, U.S.A. Kentucky: Mazda Publishers, 1981, PP. 14-16.

يغلف كل ماله صلة بالإنسان، أو ينبثق عنه، أو يؤثر فيه وفي الكون، والمجتمع، والحياة من حوله^(١). والذي لاشك فيه أن حقيقة عقيدة التوحيد تستبطن طائفة من القضايا الفرعية التي تستبطن بدورها كمًّا غير هين من الصعوبات المنهاجية، بيد أن ما يفيد في هذا السباق هو معرفة حقيقة التوحيد السياسية، وهي متعددة الأبعاد كالتالي:-

أولا - عقيدة التوحيد والمثالية السياسية الإسلامية :

فكل مجتمع سياسي تحلوه قيم وغايات يسعى جاهدا إلى صياغتها في إطار سياسي معين يراه الأنسب بمبادئه وأساليه لإنجاز ما يمكن إنجازه من هذه القيم وتلك الغايات، والمثالية السياسية الإسلامية كأحد مناحي عقيدة التوحيد هي "ذلك الإطار الفكري الذي يضم مجموعة من المبادئ التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية وإطار الحركة السياسية الإسلامية، والتي كان لابد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم في إطار التعامل بشكل أو آخر ليس فقط بين الحاكم والمحكوم، بل وبين المجتمع المسلم والمجتمعات الأخرى المتعاملة معه"^(٢) هذا يعني عدة أمور:-

أولها : أن هذه المثالية - وقد ربطت بين القيم والحركة - تدعو إلى القول بأن الحقيقة الدينية في الإسلام - ليست عنصرا روحيا محضاً، بل يتسع مفهومها، وبصفة أساسية ليشمل مبادئ التكليف، والغاية القصوى المحددة منها، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان تزول إلى أن تكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي^(٣).

الأمر الثاني: أن المثالية السياسية لا تكفى بمفردها - وإن ضمت في طياتها قواعد الكفر والحركة - لأن تكون كل مقومات التفاعل مع الواقع السياسي، فلا بد فضلا على ذلك من مقومات نظامية تحكم التشيل الذي يجب أن ينساق من خلاله النشاط الحركي في أي معانية ومقومات البناء الاجتماعي التي تصنع الطاقة، وتدفع بالقوى الحركية إلى محاولة التحكم في الأحداث التي تعتمل في الواقع السياسي^(٤).

الأمر الثالث : أن هذه المثالية ربانية المصدر، بمعنى أنها محكومة بمبادئ وقيم التوحيد التي حددتها شريعة الإسلام، لكنها في توجهها إلى المجتمع السياسي، بناء وتنمية تعتمد على الاجتهاد البشري - وفق شرائطه الشرعية - لإحداث عملية التحويل اللازمة لها كي ينفعل المجتمع بها.

(١) انظر في تفاصيل توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، جمع وترتيب عبدالرحمن محمد قاسم العاصمي، الرياض: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، د.ب، ج١، ج٢، ج٣، ج٤، ج٥، ج٦، مواضع متفرقة.

(٢) انظر بتصرف: مقدمة د. حامد ربيع لمؤلف ابن أبي الربيع، مرجع سابق، ج١، ص ١٧٦.

(٣) انظر: د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢، ص ١١٥.

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل في: د. حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي في الممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٧.

الأمر الرابع : أنها - لاشتقاقها من عقيدة التوحيد - لابد أن تحمل خصائصه العامة، ولهذا مضمونه السياسي المهم، من حيث تأكيد أن هذه المثالية ليست من المثاليات السياسية الوضعية في شيء، لافى مصدرها، أو خصائصها، أو حاكميتها، أو ضوابط بنائها، وإن رأي التحليل السياسي وجود التقاء بينها وبين مثل هذه المثاليات - في بعض الأبعاد - أحيانا .

والأمر الخامس: أن التغيير في الأشكال التي تناسب من خلالها المثالية السياسية في الواقع قد يكون من ضروريات التوحيد، مادام النشاط السياسي المنضبط بهذا التوحيد يفرض ذلك، وحين يقصر الاجتهاد الذي يبين هذه المثالية في هدى الشريعة عن الاستجابة لمطالبات أي نشاط سياسي يحمل هذه الصفة - أي الانضباط - فقد نأى بالمثالية عن مقاصد التوحيد وغاياته .

ثانيا - عقيدة التوحيد تعبير عن وظيفة حضارية :

وهذه الحقيقة مبنية على ماسبق، إذ مادامت هناك مثالية يلتزم المسلمون بإنجازها، فقد ثبت ان عليهم أداء رسالة تجاه انفسهم وتجاه غيرهم ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور﴾^(١).

فكل خير يتحقق لهذا الوجود هو من قبيل المعروف الذي يجب كفالاته له، وكل ضرر يصيب هذا الوجود هو من قبيل المنكر الذي يجب إزالته عنه، وتطهيره من آثامه، وهكذا تكون الوظيفة الحضارية^(٢)، وهي بهذا المعنى تفترض من:

ناحية تأسيس العلاقة بين المواطن والدولة على قواعد معينة معنوية، وانطلاقا من مثاليات أخلاقية، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان .

كما تفترض من ناحية ثانية أن يسعى المجتمع الذي يؤمن بوظيفة حضارية لأن يكون عالميا، فهذه الوظيفة انطلاقة فكرية، وإيمان بالتزام يتجه نحو الآخرين، لإزالة ما في أذهانهم من جهالة، وخلق الوعي الذاتي للقدرة على التحكم في حركة الفرد .

وتفترض من ناحية ثالثة أن يؤمن القائمون بها بأن المجتمع الذي يدعى لأداء وظيفة حضارية يجب أن يملك عناصرها الاجتماعية، سواء كانت طبقة، أو فئة، أو أمة من الأفراد قادرة على أن تحتفظ بنظام القيم الذي يميز تلك الوظيفة، وأن تحميه بجسدها، ولو في إطار من السرية والتمويه .

(١) سورة الحج، الآية ٤١ ، وانظر ما أورده سيد قطب عن دلالة هذه الآية في مقومات التصور الإسلامي،

القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٨٨ .

(٢) انظر في مفهوم الوظيفة الحضارية د. حامد ربيع، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، مجلة الوقف

العربي، عدد سبتمبر ١٩٧٩، ص ٣١ وما بعدها .

أما ما تفترضه من الناحية الرابعة، فهو أن تنظر الأمة حاملة لواء الوظيفة الحضارية إلى دورها في ذلك على أنه إحدى حلقات سلسلة الإسهامات في البناء الحضاري الإنساني .

وتبقى الناحية الخامسة وهي ضرورة أن لا تفقد الوظيفة الحضارية المراجعة والتقويم الشامل، ذلك أن ضعف حمية الأمة القائمة بها، ورفض النقد الذاتي قد يؤديان إلى الشلل في حركتها إلى أن تنجو، وقد تستعلى عليها وظيفة حضارية أخرى تضطلع بها أمة غيرها، أكثر استعلاء وتمكيناً، بقطع النظر عن صلاح أو فساد هذه الوظيفة الجديدة .

ثالثاً - عقيدة التوحيد محور بناء السلطة السياسية :

وبناء السلطة هو أحد متطلبات تنفيذ رسالة الاستخلاف السياسي، وهذا النوع من الاستخلاف يحمل بعض سمات عقيدة التوحيد .

ومن هذه السمات بناء مفهوم الاستخلاف السياسي على الالتزام المتبادل بين الحاكم والمحكوم، وأساس هذا الالتزام بدوره هو الطاعة في الله والمعصية فيه .

والسمة الثانية ان الاستخلاف السياسي لا يستطيع البقاء بمجرد التطلع إلى الماضي، بل يجب أن يكرس نفسه للحاضر والمستقبل، وهو لا يمكنه تحقيق ذلك في غيبة اطار عقدي يربط الحاضر بالمستقبل، ويقرر نوع الوجود المادي الواقعي الذي يستطيع تحقيقه، كما يحدد القيم التي سوف يمكن تحقيقها بمقتضاه . وكيفية تأثير الأحوال الراهنة على ترتيب أولويات القيم من اجل تطبيقها^(١) .

والسمة الثالثة انه - أي الاستخلاف - يعني كذلك أجماع الإرادة، وهو يتكون من شقين، أولهما الشعور الجماعي الذي يلتزم المسلمون بمقتضاه بالاستجابة للأحداث والمواقف بطريقة واحدة، واطاعة دعوة الله بطريقة متحدة، والثاني النظام القادر على بلورة القرارات، وتعبئة المسلمين للوفاء بالدعوة، وعلى ترجمة القيم إلى أعمال يقوم بها الأفراد والجماعات والقادة^(٢) .

والسمة الرابعة هي انطلاق الاستخلاف باسم الله الواحد الأحد في كل مجالات النشاط السياسي، ومن هنا لم يكن مستغرباً أن يأتي الماوردي ليجعل الخلافة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به"^(٣) .

(١) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية"، المسلم المعاصر، العدد ٢٢،

جمادى الأولى - رجب ١٤٠٠هـ، ص ٦٠ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣، ص ٥٥ .

والسمة الخامسة أن انطلاق الاستخلاف السياسي من التوحيد جعل بعض المفكرين المسلمين يعدونه مرادفا للسياسة الشرعية.

رابعا - عقيدة التوحيد ووحدة قيم التعامل:

تفرض عقيدة التوحيد وحدة قيم التعامل على المجتمع السياسي المسلم، وتأتي عليه ازدواجيتها، ومعنى ذلك:

١ - أن هذه القيم لها استقلالها ولها خصائصها التي تسمو بها على جميع التنظيمات السياسية أو الاجتماعية التي قد تتعامل بها.

٢ - أن القيم الإيمانية تخاطب الإنسان في أي زمان، وأي مكان دون تفرقة، فإن كان مسلما تخاطبه بقدر فهمه وتفهمه لها والتزامه السعي إلى اتباعها في واقعه المعاش، وإن كان غير مسلم تخاطبه قدر احترامه لها، وعدم خروجه على حدودها ومعانيها، والتميز في الخطاب هنا له مقتضياته، ولكنه ليس تمييزا من منطلق تأكيد الهيمنة أو التحزب ضد فئة من الناس.

٣ - أن الكيل في التعامل الداخلي بمكيال يختلف عن مكيال التعامل الخارجي، أمر يتعارض ومبدأ وحدة قيم التعامل، لأنه من قبيل التطفيف الذي ينكره الإسلام، ويتوعد أهله بسوء العاقبة، أيا كان نوعه وبجمله ﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾^(١).

٤ - أن الإسلام لا يحاسب إلا من خلال وحدة قيمه، فإذا حدث ازدواج، أو التناقض داخل منظومة قيمه، أو بين قيمة وبين الممارسات السياسية، فإن التبعة تقع على الذين أحدثوا الازدواج، لا على الإسلام، ذلك أن قيمه هي مقياس الحكم على الممارسات، وليس العكس صحيحا.

٥ - أن التحفظ بعدم تطبيق مبدأ وحدة قيم التعامل يجب أن يظل استثناء لا قاعدة عامة خاصة في الحالات التي يضطر فيها المسلمون إلى رد الغدر والخديعة والمكر والعدوان وهذا الاستثناء محكوم بفقهاء الضرورات ولذلك تفصيل لاحق.

خامسا - عقيدة التوحيد والاتصال السياسي :

وكلمة الاتصال بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضوع المناقشة^(٢)، والحضارة الإسلامية محورها

(١) سورة المطففين، الآية ١-٣ .

(٢) انظر مزيدا من التفصيل عن مفهوم الاتصال: د. سمير محمد حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤، ص ٢٠ وما بعدها.

الاتصال لأن العقيدة التي تقوم عليها تفترض الصلة الدائمة بين العبد وربّه، بحيث لا تكون مما يمس قداسة الذات الإلهية^(١)، أو مما يوقع في دائرة الشرك، وإنما لأنها كذلك تسعى إلى خلق القناعة بالحقيقة الدينية^(٢)، فلا مفر من أن يأتي الاتصال السياسي ناطقا باسم الوظيفة الحضارية للمسلمين من وجهتين وجهة الاتصال الداخلي حيث التفاعل بين الحاكم والمحكوم، فالحاكم يسعى إلى نقل مدركات العقيدة ومتطلباتها في الحياة السياسية، وخلق القناعة لدى المحكوم بأنها تعبير عن طموحاته وتوجيهاته أيضا، والمحكوم يسعى بدوره إلى نقل رد فعله على هذه الرسالة الاتصالية، وهذا الرد يحمل في نفس الوقت موقفه من السلطة الحاكمة، والاتصال الخارجي من حيث التفاعل بين المجتمع المسلم والمجتمعات الأخرى غيره، وهذا الاتصال يقوم على أساس نشر الدعوة، وهذا الدور ينفي عن المجتمع المسلم صفات السلبية والانكفاء الذاتي، بنفس القدر الذي ينفي عنه صفات الحياد، أو الاقتصار على مجرد الحراسة والدفاع عن إفراده بقطع النظر عن اتفاق تعاملاتهم أو عدم اتفاقها ونسق القيم الإسلامية^(٣).

هذا البيان الموجز لنمطى الاتصال يؤكد أنه له بعض الخصائص:-

الأولى: التعدد في المستويات، فهناك اتصال داخلي وآخر خارجي، بل ويمكن داخل كل مستوى تصور وجود مستويات فرعية للاتصال، مادامت تخدم أداء المجتمع المسلم لوظيفته الحضارية.

الثانية: التعدد في الأدوات، فطبيعة الاتصال وتعدد مستوياته يفرضان التعدد في أدوات تنفيذه، وقد تدرج هذه الأدوات بين ما يحمل منها الطابع غير العنيف، كالخطب والمناظرات، والرسائل ونحوها، وبين ما يحمل الصبغة العنيفة، كالقتال الدموي، والحصار، ونحوهما مما سيرد بيانه في موضع لاحق.

الثالثة: التعدد في الأطراف الفاعلة، فهناك الفرد والدولة، وهناك الحاكم والمحكوم، وهناك المسلم وغير المسلم، وهناك الذمي والمستأمن، وهناك المعاهد أو المهادن والعدو المشرك.

الرابعة: الصبغة الحضارية، فالالاتصال داخليا وخارجيا، يؤدي كما سبق

(١) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "الحضارة والفن"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٥، يناير - مارس ١٩٨١، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر: مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لسلك المالك لابن أبي الربيع، مرجع سابق، ج١، ص ٨٥.

(٣) والدولة الحارسة، أو الدولة الشرطية، أو الدولة الحامية هي مترادفات تعبر عن فلسفة سياسية سادت أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان موداها الاعتراف بالنور السلبي للدولة وقصره على حماية الحريات الفردية بمفهومها التقليدي المطلق، والتنسيق بينها وتمكين الأفراد من ممارستها وفق ما علمه عليهم رغباتهم. انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ١٧٩.

وظيفة حضارية، قد يفرض الانفتاح على حضارات الشعوب والأمم غير المسلمة، ولكنه يظل محكوما بعدم الذوبان في الآخرين، وتضييع الذات^(١).

الخامسة: الاستمرار وعدم الانقطاع، لأن وظيفة الاتصال الحضارية لها صفة الدوام والأبدية النابعة من طبيعة الدين الإسلامي، وقد تفرض بعض المواقف الانقطاع أو التوقف في القيام بهذه الوظيفة إلا أن ذلك ينبغي أن يكون بمثابة الاستثناء.

المطلب الثاني

عقيدة التوحيد وتحقيق الأمن

إن تحقيق الأمن في ظلال الإيمان بعقيدة التوحيد أمر بهي، ويكفي دليلا على ذلك قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^(٢)، وقوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾^(٣).

والواقع أن الإيمان بالتوحيد ينشر ظلال الأمن في أكثر من مجال :-

أولا - الأمن هو جوهر الإيمان بالتوحيد :

فالأمن هو جوهر الإيمان من وجه أول لأنهما من جذر لغوي واحد مادته الألف والميم والتون، ورغم اتفاق معظم أهل اللغة على أن الإيمان معناه التصديق، إلا أن ذلك لم يمنعهم من إثبات أن أحد معانيه الأخرى الأمن، من حيث إنه يؤدي إلى الطمأنينة والتحرر من مصادر الخوف والاضطراب. بل إن ابن تيمية اعتبر أن الإيمان بمعنى الأمن حقيقة مؤكدة، لأن الإيمان مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة، وكما أن لفظ الإقرار مأخوذ من قرّ يقر، فإن لفظ الإيمان مأخوذ من آمن يأمن، فالمؤمن دخل في الأمن كما أن المقر دخل في الإقرار^(٤). ومن وجه ثان لأن أحد أسماء الله الحسنى "المؤمن"، وهو الذي يجد في جواره الخلق الأمن فمن آمن بالتوحيد دخل في أمن المستوجب للتوحيد،

(١) انظر مزيدا من التفاصيل أوردها د. حسنى محمود جاد الكريم، محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٤، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

(٣) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٤) انظر ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مرجع سابق، ج٧، ص ٥٢٩ .

وقد سبق التعرض بتفصيل لحقيقة هذا الاسم من أسماء الله الحسنى، ومن وجه ثالث فإن الأمن جوهر الإيمان لأن الله سبحانه مادام قد ارتضى للإنسانية عقيدة التوحيد دينا ﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١)، فقد رضى لها الأمن في ظل التوحيد، لا في ظل ما وضعه البشر من مذاهب وفلسفات وأيديولوجيات، قد تضرب بالتوحيد عرض الحائط حتى تكاد أن تصل أحيانا إلى مرتبة الكفر الذي لا يرضاه الله لعباده ﴿إن تكفروا فإن الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾^(٢). ومن وجه رابع لأن المؤمن لا يكون مؤمنا إلا إذا جسد إيمانه في كفالة الأمن وإشاعته في الحياة له ولغيره، وقد جاء في الحديث "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم"^(٣)، ويبقى الوجه الخامس وهو أن الأمن جوهر الإيمان، لأن الأمن لا يأتي إلا مع بديل واحد من بدائل تحديد الموقف من عقيدة التوحيد، وهو الإيمان، لأنه متى تم اختيار هذا البديل فقد تحقق النفع الذي يستقيم به أمر الدنيا والآخرة^(٤).

ثانيا - عقيدة التوحيد وتوحيد الهوية: ^(٥)

لا ينفك التوحيد يربط المؤمنين به برباط واحد هو حبل الله المتين، فإذا ما انفردت العقيدة وحدها بالولاء فلا يوجد للخوف أي أثر معها حتى في حالة الابتلاء بموجبه، ذلك:-

١ - إن الالتزام بعقيدة التوحيد هو الترام في الوقت ذاته بتوحيد الوجهة، ومن توحدت وجهته زال عنه الخوف لأن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^(٦).

٢ - لأنه لا مجال في ظلال التوحيد لما يسمى بأزمة الهوية التي قد تعاني

(١) سورة المائدة، الآية ٣ .

(٢) سورة الزمر، الآية ٧ .

(٣) انظر: ابن الربيع الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص ١٨ .

(٤) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، من أسرار المنهج الرباني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤-١٩٨٤، ص٨ .

(٥) "الهوية لغة مصدر دخل اللغة العربية ليعبر عما يقع في لغتنا في جواب ما هو؟ من عناصر السئ الحقيقي، فإذا عرفت شيئا بعناصره، وبالجزئيات التي يتألف منها بحيث يؤدي ذلك الفريق مهمه الجواب عن: ماهو؟ قيل عرف بهويته أو حقيقته وهي لا تتجاوز اصطلاحا حقيقة الشئ وعناصره الذاتية" د. طه العلواني، "الفكر ووحدة الأمة الإسلامية"، بحث مقدم إلى مؤتمر رابطة الشباب المسلم العربي الحادي عشر، أو كلاهما ماسيتي في ١٤-١٨ جمادى الأولى ١٤٠٩، ٢٣-٢٧ ديسمبر ١٩٨٨، ص ٤٨ .

(٦) سورة البقرة، الآية ١١٢ .

منها النظم، أو المجتمعات المعاصرة، خاصة المتخلفة^(١)، حيث تعدد هوياتها وتنوع انتماءاتها، وتقلب أحوالها، فيكون ﴿لكل وجهة هو موليها﴾^(٢)، ففي مجتمع يدين بالطاعة والعبودية لوجهة واحدة خالصة، لا مجال لتنازع الأهواء والرغبات، لأنه إذا قامت أمامه قبلة ثابتة، واستبان له معالم سبيله ومواقع خطوه انطلق قدما لا تقعد به حيرة ولا يأخذه تردد^(٣).

٣ - ولأن هوية أي مجتمع سياسي تقتضى منه الإجابة على تساؤلات ثلاثة هي محور الوجود الإنساني في الحياة أولها مم خلق؟ وثانيها لماذا خلق؟ والثالث ما مآل الخلق ومصيره؟ وعقيدة التوحيد تجيب على هذه التساؤلات بلا فلسفة، أو تعقيد فأساس الخلق الوجدانية ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا﴾^(٤)، ودور الخلق في الحياة عبادة الله ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(٥)، ومآلهم في النهاية إلى الله الواحد ﴿إن إلى ربك الرجعى﴾^(٦).

٤ - ولأن التوحيد مصدر الانتماء إذ يقدم الحقائق الثابتة عن الحياة والتصور الشامل الكلي الذي يربط الإنسان بقوى الكون حوله إنما يلزمه بالتزامين، جوهرهما إفاضة الأمن عليه، أولهما أن يسقط من على عاتقه كل مصادر الانتماء الأخرى مادامت تحول بينه وبين انتمائه إلى ربه، والثاني أن يحافظ على ماتولد نتيجة لذلك من تأخ وتآلف بينه وبين قوى الكون، لا لأن في ذلك مزيدا من الثقة والطمأنينة له، بل ولأنه يشعر أنه وهذه القوى إنما يسيران في مسار واحد، ويتجهان إلى رب واحد، فلا يخاف غيره، ولا يخشى سواه^(٧).

٥ - ولأن التوحيد - وقد حدد وجهة الإنسان نحو الألوهية - لا يجعله مقبلا على الله ببعض شأنه، ومدبرا عنه ببعضه الآخر، وبالتالي يعصمه من تنازع الآلهة، فإن على المسلم أن يحاذر من أدنى انحراف في وجهته، لأنه إذا صدق

(١) انظر في مفهوم الأزمة وموقع أزمة الهوية منها: نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣، ص ١٧٩-١٨١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٣) انظر: د. حسن الترابي، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٤٠٤-١٩٨٤، ص ٣٠٦.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٦) سورة العلق، الآية ٨.

(٧) انظر: إبراهيم سالم محمد، مرجع سابق، ج١، ص ٣٤٦.

التوحيد عز بربه، واستغنى بهديه عما سواه^(١).

ثالثا - عقيدة التوحيد واستقامة الحياة :

واستقامة الحياة من ثمار وحدة الهوية، وكذلك يفعل التوحيد، بيد أن الاستقامة في ظله تأخذ أبعادا خمسة. أولها استقامة الغاية التي تقوم عليها الحياة، لأن بالتوحيد يدرك الإنسان "أن للحياة مغزى معلوما وخطة بينة يقوم عليها بإيجاب واجتهاد ويجدوه الشوق إلى ربه فلا يقعد أبدا بل يتقدم فيها بوعي وبصيرة"^(٢).

والبعد الثاني استقامة المنهج الذي تسير عليه الحياة، لأن التوحيد يجعل الطريق إلى الله صراطا مستقيما، ولأن دين الله المبني على هذا التوحيد هو منهج الاستقامة ﴿ذلك الدين القيم﴾^(٣)، ومبرأ من العوج ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون﴾ قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون^(٤)، وحرى بمن اتبع دين الاستقامة أن لا تتأذفه المذاهب المعوجة ﴿فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى﴾^(٥).

والبعد الثالث استقامة القائمين على هذه الحياة، لأن التوحيد إذا كان منبع الخلقة المستقيمة ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾^(٦)، فإنه لا يرضى لها إلا أن تستقيم على غاية الحياة ومنهجها المستقيمين ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا﴾ انه بما تعملون بصير^(٧)، لأن التوحيد يرتب على الاستقامة الأمن بمفهومه الواسع ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا﴾^(٨).

والبعد الرابع استقامة أدوات منهج الوصول إلى غاية الحياة، فالتوحيد من حيث تحريره طاقات العقل في إطار مبادئه، لا ينفك يطلب المزيد من التقرب إلى الله بكل ما هو حلال، ويبحث على تأمل أوامر الكون، ومظاهر إرادة الله وقدرته في الوجود، وتلمس النظر في طبائع الأشياء، ونواميس الكون، ليكتشف من الأدوات والوسائل ما يدل على بدائع فعل الخالق، وصنعه وإنما العلم ما بصر صاحبه بعد ذلك بدلالة الأشياء

(١) انظر: د. حسن الزلامي، مرجع سابق، ص ٦٣ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨ ، وانظر أيضا :

Sayyed Hossein Nasr, Who is Man? The Perennial Answer of Islam, Studies in Comparative Religion, Winter 1968, Vol. 2, No. 1, PP. 45-56.

(٣) سورة التوبة، الآية ٣٦ .

(٤) سورة الزمر، الآية ٢٧-٢٨ .

(٥) سورة طه، الآية ١٢٣ .

(٦) سورة التين، الآية ٤ .

(٧) سورة هود، الآية ١١٢ .

(٨) سورة فصلت، الآية ٣٠ .

على الله، وسما به من آيات عالم الشهادة إلى حقائق عالم الغيب، حتى تغمره فيوض الإيمان وتبعث فيه روحا ترواقه إلى الله^(١).

والبعد الخامس استقامة الوعي بالحياة، سواء أكان وعيا بالعقيدة، أو وعيا بالذات ومتطلبات التوحيد منها، أو وعيا بالموقف المحيط بالذات، وقد تحدد زمانه ومكانه، أو وعيا بالآخرين الذين يعايشون هذه الذات، فيتأثرون بظروفها وحركتها، أو يؤثرون في مسارها^(٢).

رابعا - عقيدة التوحيد والتحرير من الخوف :

لاشئ في ميزان الإسلام يعدل عقيدة التوحيد في تحرير الفرد والأمة من مصادر الخوف والاضطراب، لأن التوحيد - من حيث يثبت العبودية لله وحده، والخوف منه وحده - ينفي إثباتهما لأحد غير الله، وذلك بعض معاني كلمة التوحيد لا إله إلا الله^(٣)، والواقع أن التوحيد يحرر الفرد وأمته من مخاوف عديدة. فهو يحرره من مخوف أنواع العبوديات ذات النتائج الضارة، كعبودية الطبيعة، أو المؤلّهة كالجماهير، والشعب، والقبيلة، والقومية، والوطنية، والعقل، والعلم، والغريزة^(٤).

كذلك فإن التوحيد فيه التحرير من خوف انقطاع أسباب الحياة، من مصادر الرزق ووسائل الإعاشة ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾^(٥).

ثم أن التوحيد يهب التحرير من خوف السلطة السياسية، لأن التوحيد يشعر المحكوم أن السلطة مستخلفة عليه بموجب العقيدة، وليست مسلطة عليه بموجب الاستبداد أو الاستعلاء في الأرض بغير الحق، ومن ناحية أخرى فإن التوحيد يجعل المحكوم يدرك أنها مدامت شرعية فهي ملزمة بتحقيق مثاليات الإسلام وقيمة في تعامله اليومي معها، ومن ناحية ثالثة فإن المسلم يعي أن السلطة - فيما لو حادت عن التوحيد - تكون قد خلعت نفسها من الطاعة، قبل أن تخلع منها قوتها، وقد جاء في الحديث "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"^(٦).

ويضاف إلى أصناف التحرير السابقة أن التوحيد يحرر المجتمع المسلم من خوف أعداء العقيدة، لأن هذه العقيدة تمنح أهلها عدم الخضوع لاستبدلال النظم، أو المذاهب، أو

(١) انظر: د. حسن الترابي، مرجع سابق، ص ٣٧-٤٠.

(٢) انظر التفاصيل في: د. محمد المبارك، نحو وعي إسلامي جديد، القاهرة: دار الفكر، د.٥، ص ٢٠-٣٣.

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل في: القحطاني، الولاء والبراء، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٢هـ، ص ٢٣.

(٤) انظر: د. محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الاسكندرية: دار الدعوة، د.٥، ص ٣٠.

(٥) سورة الطلاق، الآية ٢-٣.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٦.

الأفكار، أو الحكومات التي لا تدين بالإسلام، ذلك أن المجتمع المسلم حين يستعلي بقوة إيمانه يتأبى على مواقف الاستخزاء، أو الاستجداء قبالة أعدائه، ويتأبى على ولايتهم، لأنه يستند إلى قوة أكبر، ومأمّن حصين، ولأنه يعلم أن قوة ما على الأرض لن تملك له نفعا ولا ضرا إلا بإذن الله .

ويبقى أن التوحيد أخيرا يحمر الأمة وأفرادها من أسر الأهواء وحصار الأغراض والشهوات ﴿فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ﴿^(١)﴾ .

خامسا - عقيدة التوحيد والتمكين في الأرض :

والتمكين هو وعد الله لمن آمن به ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾ . وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا . ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴿^(٢)﴾ ، وحين يرتب الله التمكين، ويجعله أحد مخرجات الإيمان فذلك يعنى أموراً خمسة، أولها أنه تمكين دين يحكم بشرا، وفق شرائطه وقيمه، وليس تمكين بشر يحكمون بشرا، وفق أهوائهم ونزعاتهم، وثانيها أنه تمكين استخلاف في الأرض، لا تمكين استلاب لها، وثالثها أنه تمكين عمل وجهاد، لا تمكين دعة واسترخاء، لأنه يستدعى الصبر والمثابرة والمصابرة حتى ولو تداعى الخن والفتن على المسلم، فردا، أو جماعة^(٣) . ورابعاً أنه تمكين مسؤولية، لا تمكين انقلاط، فالعبث واللعب ليسا من شروط التمكين ولا من شروط الساعين إليه، وخامسها أنه تمكين نفع وجلب لكل ما يحقق الخير والصلاح للحياة ودفع ما يجلب الشر والفساد عنها . وما قيمة الإيمان إن لم يستحكم التمكين معه، وما قيمة التمكين إن لم يردفه النفع، فإذا حدث التمكين بلا نفع فإنما هو زيد لا قيمة له، ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾^(٤) .

(١) سورة ص، الآية ٢٦ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٣) وقد جاء في الحديث "كان الرجل فيمن قبلكم يخفر له في الأرض فيجعل فيه، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشق اثنتين، وما يصده ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد، ما دون لحم من عظم وعصب، وما يصده ذلك عن دينه، والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستمعلون" . انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ١٢٨ .

(٤) سورة الرعد، الآية ١٧ .

المطلب الثالث الأمن وإفساد العقيدة

وإنما أراد الباحث إفساد العقيدة لا فسادها . لأن أصل العقيدة نقي طاهر لا يفسد، وهذا الأصل مبنى على الفطرة التي لا تصادم حقيقة العقيدة، ولو ترك الإنسان تسوقه فطرته في الحياة ما حدث إفساد لعقيدته، ولذلك كان الأمر بإقامة الوجه صوب الدين القيم هو نفسه الأمر بإقامتها على الفطرة المستقيمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ﴾^(١)، وأيا كان السبب وراء إرادة إفساد العقيدة، وأيا كان شكله، فالذي لاشك فيه أن تلازم الأمن مع هذا الإفساد أمر لا حقيقة له، كمثّل القرية التي ضربها الله مثلا في ذلك ﴿... فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمَ اللَّهُ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^(٢)، ويتحقق إفساد الأمن مع إفساد العقيدة على النحو التالي:-

أولا - إفساد العقيدة واضطراب الحياة :

إذا حيل بين الحياة وبين التوحيد أساس استقامتها، دب الاضطراب والخلل في شتى أنحاءها، وقد يأخذ ذلك أكثر من وجه واحد . الأول منها هو وجه فقدان الخط الفاصل بين عقيدة المسلم وبين ما يدين به أهل الكتاب يهودا أو نصارى، مما قد يفتح الطريق إلى تلبس عقيدة المسلم، وقد جاء في الحديث "لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمي مأخذ القرون، شيرا بشير، وذراعا بذراع، فقيل يارسول الله كفارس والروم؟ قال: ومن الناس إلا أولئك"^(٣)، والثاني هو وجه الاعتداء على فطرة النفس البشرية، إن انتزاع التوحيد من الفطرة هو اعتداء عليها لأنه متأصل في أعماقها، وهي مجبولة عليه منذ أن نزل قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ . قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٤)، ومنذ أن أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"^(٥) . والثالث وجه الميل بالعقيدة عن الطريق المستقيم،

(١) سورة الروم ، الآية ٣٠ .

(٢) سورة النحل، الآية ١١٢ .

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٢، ص ٦، وانظر في حقيقة معنى التلبس في العقيدة؛ ابن الجوزي، تلبس إبليس، القاهرة: مكتبة التنبي، د، ص ٢٧-٢٨ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ .

(٥) انظر: فتح الباري، مرجع سابق، ج-١٢، ص ١٠٤-١٠٥؛ وانظر أيضا ما أورده د. فاروق الدسوقي،

مرجع سابق، ص ٢٥-٢٧ .

ومغايرة هذا الطريق هي الضلال بعينه، ﴿ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلّالاً بعيداً﴾^(١)، وكيف تستقيم حياة عمادها الضلال، ﴿ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً﴾^(٢)، إن أقواماً آثروا الهدى في غير عقيدة التوحيد، فسلط الله على بعضهم غضبه ونقمته، كما سلط على بعضهم الآخر الإضلال والغواية، وأمر المسلمين أن لا يسلكوا مسلكهم، وإلا أصابهم مثل ما أصاب هذه القرون^(٣)، والرابع وجه السقوط في تعدد الجهات، فنزوب الهوية، ولا يعرف انتماء، ويكون الطريق ممهداً لعبادة الآلهة الأخرى من دون الله ليستقط في عبادة الفساد ﴿إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾^(٤)، أما الوجه الأخير لاضطراب الحياة مع إفساد العقيدة فهو وجه استبداد القحط والجذب والجوع، وهي من الآفات التي تذهب بأسس الوجود المادى للحياة، وكما أن التقوى والاستغفار المصاحيين للإيمان يفتحان أبواب الخير والرزق، فإن الكفر وجحود النعمة قد يفتحان أبواب المحن والبلاء ﴿فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾^(٥).

ثانياً - إفساد العقيدة وإفساد أساس الالتزام السياسي :

إن التدخل بإفساد العقيدة يغير أسس التزام المجتمع كله بكل أبعاده، بما فيها التزامه السياسي، ليسود منطق آخر في الالتزام يعتمد على تأليه السلطة، والتحويل على القوة كأساس للشرعية، وطغيان التشريع البشري، وتحول أساس القدوة، وتزايد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية.

فأما تأله السلطة فذلك أكثر آثار إفساد العقيدة خطورة على أمن المجتمع السياسي المسلم، ذلك أن مجتمعاً يغيب فيه ما يلزم الحاكم قبل المحكوم، ويظل فيه المحكوم مادة طيبة لهوى الحاكم دون أية قيود، تكون الفرصة فيه ميسرة لصناعة الحاكم الآلهة، وفرعون موسى لم يتورع في البداية عن قول ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾^(٦)، لكي يصل - مع إطلاق سلطانه - إلى إدعاء الألوهية والمطالبة بالتصرف معه بمقتضاها، ولذلك قال لرعيته ﴿أنا ربكم الأعلى﴾^(٧)، وفي غياب وعى مثل هذه الرعية لم يكن عسيراً عليه إقناعها بأنه - وفقاً لألوهيته - المهيم على كل مناحي الحياة ﴿قال يا قوم

(١) سورة النساء، الآية ١١٦ .

(٢) سورة النساء، الآية ٢٧ .

(٣) انظر ما أورده ابن تيمية في تفسير قوله تعالى ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ الفاتحة/ ٦-٧ في: اقتضاء الصراط المستقيم، مرجع سابق، ص ١٢-٢ .

(٤) سورة يونس، الآية ٨١ .

(٥) سورة النحل، الآية ١١٢ .

(٦) سورة القصص، الآية ٣٨ .

(٧) سورة النازعات، الآية ٢٤ .

ليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون^(١)، ولم يزل فرعون برعيته حتى صارت أهواؤهم تبعاً لأهوائه، ومنهجهم تبعاً لمنهجهم، فسهل انقيادهم له، حتى خرج من بينهم من ينشر دعوته ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتأذن موسى وقومهم ليفسدوا في الأرض ويذرك وآهتك﴾^(٢)، وأما التعويل على القوة كأساس للشرعية، فإن افتقاد الضابط الذي يحكم ممارسات الحاكم والمحكوم ويهيمن عليها، يكون الانفلات غالباً من قبل السلطة، وإن ادعت التزامها، بل قد تصبح هي ذاتها معيار كل شيء^(٣)، لينقلب الالتزام من علاقة تبادلية في ظل التوحيد إلى الاستسلام الكامل لما يقتضيه الحال من قهر وذل ﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾^(٤).

وأما طغيان التشريع البشري، فإن تحرر المجتمع من سلطان التوحيد هو تحرر في الوقت ذاته من سلطان تشريعه، وهو بهذا يفتح المجال لسلطة أخرى. كي تتولى مسؤولية التشريع له في فكره، وحركته، ونظمه وهي لن تكون إلا السلطة الحاكمة التي تملك - بحكم موقعها في الهرم السياسي - زمام القوة، بما فيها قوة إصدار التشريعات والقرارات، وقوة تنفيذها، وهكذا قد يجد نفسه في النهاية قد خرج من عبودية الله كي يسقط في عبودية الحاكم^(٥).

وأما تحول أساس القدوة، فمعلوم أن قدوة التعامل السياسي مع التوحيد لا تعدو أن تكون في حقيقة الأمر الا قدوة منهج صنعه هذا التوحيد، أما حين يتحلل الالتزام السياسي بإفساد العقيدة فإن القدوة تتغير لتصبح قدوة اشخاص، ويظهر الحاكم وكأنه الإله الأعلى الذي لا يعلم الناس إلا لهم غيره كفرعون كما سبق، وتظهر من خلفه جوقة المنافقين وعلماء السوء، يزينون للناس الباطل، فيوردونهم المهالك ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾^(٦).

وأما تزايد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية، فهذا الوسيط ما هو إلا بطانة السوء، وهم أقرب أعوان الحاكم منه، ويكفي أنهم يصنعون فجوة بين الحاكم والمحكوم قد تتسع لصالح الحاكم فيعمل في رعيته الفساد، وقد تتسع لصالح المحكوم فيظهر

(١) سورة الزخرف، الآية ٥١ .

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٣) طبقاً للمفهوم السوفسطائي للقوة، حيث القوة هي أساس الشرعية، وهي قائمة على قدرة الأقوى على فرض إرادته على الأضعف، وأن الطبيعة تؤكد أنه من العدل أن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء . . وعليه فإن العدالة هي مصلحة الأقوى، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٤٣ .

(٤) سورة الزخرف، الآية ٥٤ .

(٥) انظر: المدودي، نظرية الإسلام وهدية، مرجع سابق، ص ٢٣ - ٢٧ .

(٦) سورة التوبة، الآية ٣١ .

العصيان، وعدم الولاء، وقد يتدرج في ذلك حتى لا يرضى إلا بالإطاحة بالسلطة الحاكمة .

ثالثا - إفساد العقيدة وتعدد الانتماء :

لا يأتي من وراء إفساد العقيدة إلا التخبط وتعدد وجهات الانتماء أيا كان شكل الإفساد، فإن كان الإفساد ناتجا عن الرغبة في ترفيع عقيدة التوحيد - بقطع النظر عن دوافع ذلك - فمعنى ذلك أن ثمة استقامات أخرى - إن جاز تسميتها كذلك - قد أقيمت على غير نهج التوحيد، ومع تعدد هذه الاستقامات لا يكون هناك أدنى انتماء حقيقي لأن الترفيع قد يؤرل إلى استمداد آداب وأخلاق المجتمع السياسي من معين، واستمداد شرائعه وقوانينه من معين آخر. واستمداد أوضاعه الاجتماعية أو الاقتصادية، أو السياسية من معين ثالث، واستمداد فنونه وتصوراته من معين رابع، وهذا الخليط لا يكون مجتمعا له انتماء واحد^(١)، لأن الحديث يقول "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به"^(٢).

وإن كان الإفساد بفعل ارتضاء مذاهب أخرى بجوار عقيدة التوحيد، فذلك فضلا على ما فيه من مخالفة الاقرار بالتوحيد، وقال الله ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنِينَ إِنَّهُ هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَايَايَ فَارْهَبُونَ﴾^(٣)، فضلا على ما فيه من الشك في كفاية التوحيد البشر، فإن فيه توليفا - لا يجوز - بين التوحيد وغيره من فاسد الأفكار والفلسفات .

وإن كان الإفساد نتيجة العجز عن إخلاص الوجه للتوحيد لوضعه في مقام الاختيار مع غيره، فإن موقفا كهذا إنما هو كموقف من ضربه الله مثلا في قوله تعالى ﴿مَضْرُوبٌ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا . الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وهو مثل مضروب لبيان حال من يعبد آلهة شتى، وحال الذي يعبد لها واحدا، فالأول لا يستطيع أن يستقر به حال لأنه موجه بكلياته إلى شركاء متشاكسون، أما الثاني فلا تتنازع هذه التنوعات، لأنه اختار وعرف من يطيع، ومن يعبد^(٥).

وإن كان الإفساد عائدا إلى اتباع أعمى لغير عقيدة التوحيد، خاصة اتباع الآباء

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٨٢٣ .

(٢) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٧٤؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

(٣) سورة النحل، الآية ٥١ .

(٤) سورة الزمر، الآية ٢٩ .

(٥) انظر تفسير هذه الآية في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٣، ص ٢١٣ وما بعدها؛ القرطبي؛

مرجع سابق، ج١٥، ص ٢٢٣ .

والأجداد، فذلك معناه أن العقول قد جمدت عند التقليد، وعطلت عن انتهاج الطريق المستقيم، وهو ما لا يقبله الإسلام، فإما الانتماء إلى الله وإما الانتماء إلى مادونه، ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾^(١).

وأخيراً، إن كان الإفساد مبنياً على اتباع أعمى للتوحيد بلا بصيرة، فذلك يعنى أن الاعتداء على التوحيد إنما أحدثه عدم الوعي به، والجهل بحقيقته وتكاليفه، والعلم بالتوحيد من شروط الإيمان به ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾^(٢).

رابعا - إفساد العقيدة والاستضعاف في الأرض :

لا يأتي إفساد العقيدة إلا بالاستضعاف في الأرض، وإن مضت سنة الله في التمكين -الموقت والظاهري- لبعض الأمم التي وقفت من التوحيد موقف الجحود والإنكار، ويتحقق الاستضعاف من حيث:-

١ - إن للتمكين شروطه ومنها الثبات والاستقرار على التوحيد، والذي أفسد عقيدته لا ثبات له ولا استقرار، لأن ﴿من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق﴾^(٣).

٢ - إن التمكين يستلزم تكامل أركان الإسلام كلها في التزام المؤمنين به، وحين مجال بين التوحيد وبين بقية الأركان ينهدم ببيان الإسلام، وهذه الأركان تستدعي بعضها بعضاً^(٤)، ولاتقبل الفصام فإذا ما حدث إفساد لأحدها استشرى في الباقية، ثم لا يلبس البناء أن ينهار على من هدمه، ومع الانهيار لا مجال الا للاستضعاف.

٣ - إن إفساد العقيدة يقطع خط وراثته الأرض ويشوه المقصد الشرعي من استخلافها، لأنه لا يقوم - والحال كذلك - إلا على جهد المفسدين، ووراثته الأرض لا تكون الا للصالحين ﴿إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾^(٥)، حتى وإن تأخرت هذه الوراثة، ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾^(٦).

٤ - إن التمكين الظاهري في الأرض إن صاحب إفساد العقيدة، فإنه لا

(١) سورة الجاثية، الآية ١٨ .

(٢) سورة محمد، الآية ١٩ .

(٣) سورة الحج، الآية ٣١ .

(٤) طبقاً للحديث النبوي . انظر: النورى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٥ .

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٢٨ .

(٦) سورة القصص، الآية ٥ .

يجعل من معاني التمكين الإيماني شيئاً، مهما ظن الذين أفسدوا عقيدة التوحيد أو أغرهم ما هم عليه من قوة على الاعتقاد بأن بعدهم عن التوحيد لم يمنعهم من نيل مكان الصدارة في التأثير على سياسات الأمم وممارساتها.

٥ - إن تسليط لباس الجوع والخوف وسلب الرزق نتيجة إفساد العقيدة قد يضطر المجتمع السياسي إلى استجداء الآخرين، أو التسول منهم، وبالتالي قد يضطر في النهاية إلى الدخول في شرك الاتباع الاستضعافي، أو ما يسمى بالتبعية في الفقه السياسي المعاصر.

خامساً - إفساد العقيدة والانحراف عن مقاصد الابتلاء :

والابتلاء في الأصول المنزلة حقيقة حركية، وهو لا يعدو أن يكون سنة الله في اختيار عباده ليمحص إيمانهم، فيثبت الراسخ فيه، وينقلب على عقبيه المضطرب، ويتفاعل في إحداث الابتلاء عناصر ستة، هي المبتلى وهو الخالق سبحانه، والمبتلى - بفتح اللام - وهو الإنسان مناط التكليف الإلهي، وأدوات الابتلاء وهي وسائله، وحكمة الابتلاء وهي مقاصده، وأسلوب التعامل معه وهو كيفية مواجهته، وعاقبة الابتلاء، وهي آثاره^(١)، وللانحراف عن مقاصد الابتلاء مردوده السلبي إلى أمن المجتمع السياسي من عدة نواح، فمن ناحية حين يغيب فهم سنن الله في كونه وخلقه عن وعي الحاكم والمحكوم، ولا يدرك أنها مبنية على الابتلاء بالخير تارة، والشر تارة أخرى، فمعنى ذلك أن كليهما يتعامل ويتكيف مع حقائق الحياة حوله بأبجدية خاطئة، واستقامة الحياة لا تتحقق إلا باستقامة منهجها، الإضراب في المنهج مآله الإضراب في الحياة. ومن ناحية ثانية فإن الانحراف عن مقاصد الابتلاء قد تدفع المجتمع السياسي إلى التعامل مع عقيدته بمنطق التاجر ﴿فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه﴾^(٢)، وهذا منطق لا يصلح إلا للتجارة الدنيوية، لأن "العقيدة حق يعتقد لذاته، والمؤمن لا يجرب إلهه، لأنه قابل ابتداء لكل ما يقدره، مستسلم ابتداء لكل ما يجريه عليه، راض ابتداء بكل ما يناله في السراء والضراء"^(٣)، ومن ناحية ثالثة فإن استعجال التحرر من الابتلاء هو نوع من القنوط، واليأس الذي قد يتسلل من خلاله الشك وعدم اليقين في العقيدة، ومن ثم قد يتحول الابتلاء من حقيقة محصنة إلى حقيقة محيطة مشبطة، مما يساعد على عدم فهم مقاصده، ومن ناحية رابعة فإن العجز عن إدراك مقاصد الابتلاء قد يؤدي إلى نوع من القطيعة في التواصل الحضاري، من حيث يحدث انفصاما في تطورات المجتمع السياسي، فيبدو كأنه لا رابط لتطورات، ولا أصاله فيها، وهكذا بدل أن يتحول الابتلاء

(١) انظر تفصيلاً لحقيقة الابتلاء وهذه الأبعاد في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ١-٣٥.

(٢) سورة الحج، الآية ١١.

(٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٤١٢-٢٤١٣.

في أي تطور - وقد فهمت دروسه وعبره - إلى ترشيد الفكر والحركة، ينقلب إلى تحبط وانتكاس وإعاقة للدور الحضاري، ومن ناحية أخيره إن الابتلاء إن لم تصاحبه إرادة تحد وتجاوز له - وفق سنن الله فيه، وفي التعامل معه - قد يدفع إلى التواكل والدعه والاسترخاء، ومن ثم إلى تعطيل الاستخلاف، وبجاهدة الابتلاء، والصبر عليه لا يتطلبان ذلك، وإلا انتفت الحكمة منه.

المطلب الرابع العقيدة والأمن والنموذج القرآني

والنموذج الذي اختاره الباحث لتأكيد العلاقة بين عقيدة التوحيد والأمن هو النموذج المرتبط بموقف نبي الله إبراهيم عليه السلام من قومه، وجهاده إياهم، محاولة إخراجهم من الشرك الذي كانوا عليه إلى التوحيد الذي أرادهم عليه، والواقع أن هذا الاختيار لم يأت من فراغ، ذلك أن هذا الموقف يقدر للمسلمين تجربة واقعية لكيفية حدوث الأمن للمعتصم بعقيدة التوحيد، ذلك أن الأمن - وإن طال أمد انتصاره - هو أمر حتمي، وهو ليس حتمياً لأنه من مقتضيات الإيمان، وإنما لأنه أيضاً سنة من سنن الله في الوجود والحياة، والمجتمعات، ولو أدى ذلك إلى خرق طبائع الأمور، أو تغيير خصائص الأشياء، أو تعطيل صفاتها، أو إحداث المعجزات فيها، وهكذا كان شأن القدرة الإلهية في تسخير النار لتكون لصالح - لا ضد - أمن نبي الله إبراهيم عليه السلام.

ويمكن القول أن موقف نبي الله إبراهيم من قومه وجهاده من أجل عقيدة التوحيد يقوم - وفق ماتم استخلاصه من حديث الأصول المنزلة، وما ذكر في بعض المصادر التاريخية - على عدة ركائز هي:-

أولاً - التربية العقيدية قبل الجهاد :

وهذه التربية كان عمادها أربعة عناصر، العنصر الأول هو سلامة المنهج في الوصول إلى التوحيد، فقد سلك نبي الله طريقاً ارتقى به نحو الثبات على ما كان يؤمن به، سواء بالبدء في البحث عن جوهر التوحيد ومن يستحقه أو بالانتهاء إلى اليقين بأن الله وحده هو الجدير بالإيمان دون غيره^(١)، والعنصر الثاني هو إبعاد الشك عن سلامة المنهج، ذلك

(١) انظر ما أورده القاضي عياض حول حقيقة التنقل الذي استقر بنبي الله إلى الإيمان الخالص في: القاضي عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق محمد أمين قره وغره، دمشق، مكتبة الفارابي ومؤسسة علوم القرآن، ١٣٩٢هـ، ج٢، ص ٢٥٩-٣٦١.

أن نبي الله أراد أن يصل إلى غاية الإيمان، وقد حكى القرآن كيفية ذلك، فقال ﴿وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى﴾ قال أو لم تؤمن . قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴿^(١)﴾، فلما تبينت له حقيقة الإحياء والإماتة، كانت الطمأنينة وزيادة الإيمان، والعنصر الثالث هو اتخاذ خليله، كقوله تعالى ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلًا﴾^(٢)، أي اتخذ إماما يقتدى به حيث وصل إلى غاية ما يتقرب به العباد لصفاته انتهى إلى درجة الخلة التي هي أرفع مقامات المحبة، وماذا إلا لكثرة طاعته لربه كما وصفه به في قوله، ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾^(٣)، أي قام بجميع ما أمر به من مقامات العبادة^(٤).

وأخيرا هناك العنصر المتعلق بتجسيد حقيقة الأمة فيه رغم كونه فردا، كقوله تعالى ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾ والأمة هو معلم الناس الخير، والإمام الذي يقتدى به، وكذلك كان نبي الله، لقد اجتباها الله، واصطفاه واختاره لخلقها، وهده إلى الصراط المستقيم، دين الإسلام لا اليهودية ولا النصرانية^(٥).

ثانيا - التحرك لتأمين القوة المؤمنة في المجتمع السياسي :

فمن سنن الله في مواقف المجتمعات من دعوة التوحيد أن تتبلور فيها قوة تؤمن بها وتظل على استقامتها وإن قل عددها وتضاعل تأثيرها في تلك المجتمعات، وقد فيض الله لنبيه إبراهيم عليه السلام فئة آمنت بدعوته رغم فساد مجتمعاتها، وقد استطاع أن يرسخ في إيمانهم أن الأمن فقط في اتباعه، ولذلك لم يكن مستغربا - وموقفهم كذلك - أن يظهروا أثر الإيمان في مواجعتهم مجتمعاتهم وما يدين، بالبراءة من كل ما كان عليه أفرادهم من عبودية غير الله، ولذلك يقول تعالى في شأنهم ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاؤا منكم وما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾^(٦)، إن من متطلبات القدرة البراءة من الباطل الذي يتعارض مع العبودية لله، والبراءة ممن يحملها ويدعو إليه، والبراءة وإن كانت كفرا بالباطل إلا أنها كفر من أجل الإيمان بالحق، وهكذا كان على القيادة النبوية - مجسدة في إبراهيم عليه السلام - أن تتحرك بمعايير في مجتمعاتها، معيار التثبيت لأولئك الذين آمنوا، ومعايير التغيير لأولئك الذين أشركوا، وسوف يرد كيف أن الفتنة الأخيرة لم تفلح معهم دعوتهم، حتى كادوا له، فجاه الله منهم .

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦٠ .

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٥ .

(٣) سورة النجم، الآية ٢٧ .

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ٥٥٩ .

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٤، ص ١٩٠-١٩١ .

(٦) سورة المنتحنة، الآية ٤ .

ثالثاً - التحرك لتغيير أساس الأمن في المجتمع السياسي :

وهذا التحرك وجهه نبي الله إبراهيم عليه السلام نحو ثلاث قوى كانت تتنازع
إفساد العقيدة وهي:-

(١) قوة أبيه :

الذي كان يعبد الأصنام، وكانت دعوته لأبيه في المقدمة لأنه كان أحق الناس
بإخلاص النصيحة له^(١)، وقد حكى القرآن حقيقة هذه الدعوة في أكثر من آية، منها
قول تعالى، ﴿وَإِذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً أَنِي أُرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ
مَبِينٍ﴾^(٢)، وقوله ﴿وَإِذ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ
شَيْئًا يَا أَبَتِ أَنَّىٰ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا
تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يُمَسِّكَ عَذَابٌ
مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾^(٣)، فقد ذكر الله تعالى ما كان بينه وبين أبيه من
المحاورة والمجادلة، وكيف دعا أباه إلى الحق، لكن دعوته لم تلق قبول أبيه، ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ
أَنْتَ عَنِ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهِ لِأَرْجَمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾^(٤)، وهنا رأى نبي الله
أن الخير في الاستغفار لأبيه، واعتزال ما هو عليه، وقد استغفر له كما وعده في أدعيته،
فلما تبين له أنه عدو للعقيدة تركه وترك استغفاره ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا
عَنْ مَّوْعَدِهِ وَعَدَهَا يَا هَٰهُنَا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾^(٥).

(٢) قوة أبيه وقومه مجتمعين :

وهي قوة المجتمع الفاسد التي أبت إلا عبادة التماثيل التي لا تضمر ولا تنفع، لقد
واجهها نبي الله لعلها تتوب إلى التوحيد، ويبدو أنه في سبيل تحطيم آلهتها اعتمد على
منهج في الإصلاح قوامه:-

أ - تبادل أطراف الحوار معها، بإنكار أصنامهم وعبادة غير الله، فما كان
منهم إلا أن ردوا عليه بحجج واهية، وقد حكى القرآن طرفاً مما جرى في هذا
الشأن^(٦)، بيد أن أمته كانت فاسدة الوجهة، ولذلك ذهبت معه في الحوار
والجدل مذهبا كله التشكيك والعناد، والتكبر والإعراض، ورغم ذلك ظل
يذكرها بكلمة التوحيد ﴿وَرَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لكن تذكيره لم يؤت

(١) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، الأسكندرية: دار القاسية، ٢٠٠٤، ص ٧٨ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٤ .

(٣) سورة مريم، الآية ٤١ - ٤٥ .

(٤) سورة مريم، الآية ٤٦ .

(٥) سورة النوبة، الآية ١١٤ .

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٥٢ - ٥٦ .

شيئا .

ب - البراءة من عبودية غير الله، بعد أن تحولت الخصومة مع قومه إلى خصومة منهج لا خصومة الهوى وطلب الدنيا، ﴿وأعزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقياً﴾^(١)، إنه الاعتزال للاستعداد لمرحلة أخرى من الجهاد وليس الاعتزال للهروب والنجاة كما سيرد، لكن من الملاحظ أن حكمة البراء وأساسه لم يلحق نبي الله وحده، ولكنها لحقت أيضاً الذين آمنوا به ﴿إذ قالوا لقومهم إنا براءوا منكم ومما تعبدون﴾^(٢).

ج - تحطيم رموز الإفساد والشرك، وهي الأصنام والتماثيل التي ظلوا عليها عاكفين ﴿وتالله لأكيدين أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جناداً إلا كبيراً لهم لعلمهم إليهم يرجعون﴾^(٣)، إن آلهة تحكم وتصاب بمثل هذا الصغار والمهانة لجديرة بأن يراجع قوم آمنوا بها أنفسهم، ويصححوا عقيدتهم، لكن أنى يأتي ذلك من أمة استعرات الشرك وتربت عليه، من هنا تعالت صيحات الإطاحة بالتناسب في ذلك، لتؤكد أن العزة بالإثم حينما تستحكم في أمة فاسدة - كتلك الأمة - ينتفى معها صوت المراجعة وتصحيح الذات، فكل ذلك يتوارى ليستعلى صوت العنف والبطش والدماء .

د - إقامة الحجة الأخيرة على فساد الشرك، ذلك أنهم عقدوا لنبي الله محاكمة عاجلة ﴿قالوا أنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألهم إن كانوا ينطقون . فرجعوا إلى أنفسهم . فقالوا إنكم اتسم الظالمون﴾^(٤) . فأقام عليهم الحجة حتى بهتوا ﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾^(٥)، لكن عقل هذه الأمة كان قد غيب في ظلام الشرك، وهنا كان لابد أن يعلن براءة التام مما كانوا يعبدون ﴿قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم . أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون﴾^(٦).

(٣) قوة الحاكم المستبد :

وهو الملك النمرود الذي يذكر المؤرخون أن نبي الله إبراهيم عليه السلام قد دخل

- (١) سورة مريم، الآية ٤٨ .
- (٢) سورة المتحنة، الآية ٤ .
- (٣) سورة الأنبياء، الآية ٥٧ - ٥٨ .
- (٤) سورة الأنبياء، الآية ٦٢ - ٦٤ .
- (٥) سورة الأنبياء، الآية ٦٥ .
- (٦) سورة الأنبياء، الآية ٦٦ - ٦٧ .

معه في حوار عقيدي - بعد إنقاذ الله له من محنة الإحراق - لما راح يدعوه إلى عبادة الله وحده لا شريك له، فحمله الجهل والضلال وطول الآمال على إنكار الألوهية، فحاج إبراهيم عليه السلام في ذلك، وادعى لنفسه الربوبية^(١)، ليضيف إلى سلسلة فراغنة الحكم فرعوناً آخر بكل ما في الفرعونية من فساد السيرة، وإفساد السياسة منهجاً وممارسة^(٢)، ولذلك يقول سبحانه في شأن النمرود ﴿الم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر . والله لا يهدي القوم الظالمين﴾^(٣)، إن النمرود من منطلق ما أوتى من ملك تصور أنه قادر على أن يصيب من دعوة التوحيد التي حملها نبي الله إليه، ويمتدح الاستعلاء والاستبداد أدار حواراً حول الربوبية، فنازع الله في بعض خصائصها ونسى أنه كحاكم فرد كان يواجه أمة قد تجسدت في نبي الله^(٤).

رابعا - أداء تكاليف التوحيد وتحقيق الأمن للداعي إليه :

لقد كان متوقفاً بعد جولات الجهاد مع الفئة المشركة أن ثمة تكاليف لابد من أدائها كضريبة لهذا الجهاد، بعد أن بدا من جولات الحوار أن لا تلاقي بين التوحيد والشرك .

وفي مواقف كهذه يسود منطق القوة، والبطش، والعنف أما وقد دانت القوة للفريق المشرك فلم يكن مستغرباً أن يتخفى هذا الفريق في ثوب التهديد بالقتل لإزالة رمز التوحيد - نبي الله - من أمامه، ﴿قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين﴾^(٥)، ويبدو أن تلويحهم بالقوة قد جاء بعد محاولتهم إدخاله في معسكرهم بمحاولة إقناعه أن لا أمن إلا معهم ولذلك جاء على لسانه قوله تعالى ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً﴾^(٦).

فلما لم يجد منطقهم في دعوة نبي الله إلى الشرك كان تنفيذ قرار الإحراق، وكان الله سبحانه أراد أن يضع نبيه وقومه أمام اختبار حقيقي ﴿قالوا ابنوا له بنيانا فألقوه في

(١) النمرود هو ملك بابل واسمه النمرود بن كنعان بن سام بن نوح، وقال غيره هو نمرود بن فالخ إلى أن ينتهي نسبه بسام بن نوح. وكان أحد ملوك الدنيا الكفار، والثاني يختصر وقد ذكر المؤرخون أنه قد ملك الحكم لمدة أربعمئة سنة في طغيان وبغي وتجزير وعتو، وإيثار للدنيا. انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٥ .

(٢) انظر ملاحم الفرعونية السياسية في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٧٤ وما بعدها .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٨ .

(٤) ذكر ابن كثير أن الله سبحانه أرسل إلى النمرود ملكاً يأمره بالإيمان فأبى عليه وجمع له القوة، فسلط الله عليه وعلى جنوده ذباباً من بعوض فأكلت لحومهم ودماغهم وتركهم عظاماً بالية، وكان هلاك النمرود بواحدة منها. انظر ما أورده ابن كثير في قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٦ .

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٦٨ .

(٦) سورة الأنعام، الآية ٨١ .

الرحيم فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين^(١)، وهكذا كانت العاقبة، أنهم
الأخسرون والأسفلون، "لقد أرادوا أن ينتصروا فخذلوا، وأرادوا أن يرتفعوا فاتضعوا،
وأرادوا أن يغلّبوا فغلّبوا"^(٢)، لكي يتحقق وعد الله على لسان نبيه إبراهيم ﷺ الذين آمنوا
ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك هم الأمن وهم مهتدون^(٣).

(١) سورة الصافات، الآية ٩٧-٩٨ .

(٢) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٤ .

(٣) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

المبحث الثاني الخلافة وإقامة السلطة السياسية

يكتسب الحديث عن الخلافة ودورها في قيادة المجتمع المسلم إلى طريق الأمن أهمية خاصة، يشارك في صياغتها عدة اعتبارات. فثمة اعتبار يتعلق بمحو قناتمة الرؤية الذي غطى -ولا يزال يغطي- تناول كثير من الباحثين، بل وكثير من القيادات المسلمة، للمفاهيم التي تعبر عن إمامة الأمة، مثل مفاهيم الخليفة، الوالي، الأمير، الإمام، الحاكم، السلطان، المدير، السياسي، الرئيسى، الزعيم، القائد^(١)، بعد أن غدت هذه المفاهيم وأمثالها - أزاء فوضى الاستخدام، وفي غياب التحديد الواضح لمعانها والالتزام بما تحمله من ضوابط قيمة - تعبر خلطاً وخطأ عن ترادف لمعان تجسد ظاهرة واحدة.

واعتبار آخر يرتبط بأن التشويه بالمعنى السالف قد ساق البعض -محملين بسوء الفهم للإسلام تارة، أو بعناد الفكر والفهم لأحكامه تارة أخرى، أو بمنطق الرافض لخيرة المسلمين تارة ثالثة - إلى المناقاة بوضع مفهوم الخلافة في سلة النسيان التاريخي، وهكذا بدأت تتعالى بعض الأصوات منذ صحبات الشيخ على عبدالرازق -من المتخصصين ومن غيرهم- لتدعو بتجاوز هذا المفهوم لفظياً واصلاحياً.

واعتبار ثالث في أهمية الحديث عن مفهوم الخلافة هو أن هذا الحديث في الحقبة الحالية من التطور السياسي الإسلامي، حقبة الصحوة، هو حديث في الوقت ذاته عن التحدي الحقيقي الذي يواجه قياداتها، في مجال البناء السياسي، وتغييب قضية الخلافة عن عملية ترميم الواقع السياسي - فكراً وحرارة ونظماً- الذي يجب عليها تحمل تبعاته هو تعبير عن فقدانها لوعيتها ورشدها.

أما الاعتبار الرابع فينبع من أن مجرد إطلاق لفظ الخلافة قد أصبح يثير لدى الكثيرين نوعاً من القلق، ويولد لديهم شعوراً بالانزعاج، ذلك أن ذكر اللفظ أمامهم يثير لديهم

(١) انظر بعض المحاولات في تأصيل هذه المفاهيم والتميز بينها في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٠١ وما بعدها؛ الامام القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق د. إبراهيم يوسف، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥، ص ٨٨-٩٠؛ والشيزرى، المنهج السلوك في سياسة الملوك، تحقيق د. على عبدالله موسى، الأردن؛ مكتبة المنار، ١٩٨٧، ص ١٥٤-١٥٦ وانظر ايضاً:

Mehdi Mozaffari, Authority in Islam From Muhammed To Khomeini, New York: M. E. Sharpe, Inc, 1978, PP. 21-15.

وهذا الكتاب منشور في مجلة:

International Journal of Politics, Winter, 1986-1987. Gabriel Ben Dor, Op.Cit., FP. 42-43, Afzalur Rahman, Islam, Ideology and Way of Life, London: The Muslim Schools Trust, 1980, PP. 315-325., Patricia Crone, Op.Cit., PP. 4-6.

التفكير في أنماط من الحكم فاسدة تدرت بدثار الخلافة، وخلعت على نفسها اسم الخلافة، ومن ثم لم يجدوا غضاضة في إعلان الاحتجاج على كل دعوة تطالب بإعادة هذا الاسم، وقد فات هؤلاء أو غاب عن وعيهم، أن تجربة سياسية تحمل من ملامح الإسلام - قليلا أو كثيرا - يجب أن لا تحاكم الإسلام، وأن الفشل أو الإخفاق الذي قد يكون لحق بأنظمة ادعت الخلافة إنما هو حجة على الذين فهموا التعاليم المنزلة فهما أبعدنا عن واقع الناس، والمجتمعات.

ويبقى بعد كل ذلك اعتبار أخير هو أن الانتصار لقضية الخلافة قد أفقد البعض - بسبب الحماس أحيانا، أو الانتصار للمصطلح التاريخي، أحيانا أخرى، أو عدم فهم سنن التغيير السياسي أحيانا ثالثة، أو عدم فهم مقاصد الشريعة أحيانا رابعة - إدراك أن الخلافة ليست اسما، وليست مصطلحا تاريخيا، وإنما هي كحقيقة ومعنى مستمدة من أودية الاستخلاف العام في الأرض، ومن ثم فمتى وقعت حقيقة الخلافة ومعناها فقد وقع اسمها وإن لم يطلق مباشرة عليها^(١)

(١) فنسمى إقامة السلطة في الإسلام خلافة، أو قيادة، أو حكما، أو إمامة، أو غير ذلك من الأسماء، إلا أن يكون الاسم محملا بمضامين قيمية ليست من الإسلام في شيء، فاللهم المعنى، ومادامت السلطة من معين . . .
الاصول المنزلة تهمل، وبقية تتلزم، وفي إطار مقاصدها الشرعية تعمل، فقد تحققت الخلافة . وعليه فالباحث باختياره لمفهوم الخلافة لا يصدر عن تحيز أعمى للمفهوم التاريخي، أو عن رفض للأسماء الأخرى قدر تفضيله العودة الى الاسم الذي أبعده حبر النماذج السياسية في إقامة السلطة بعد العصر النبوي، نموذج الخلافة الراشدة . انظر في ضرورة النظر الى إقامة السلطة وفق معاني الشرع دون الوقوف عند شكل أو اسم معين .
د . محمد سليم العوا، في النظم السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٧ .

المطلب الأول

حقيقة الخلافة ودلالاتها

مفهوم الخلافة من المفاهيم السياسية التي نالت حقها من العناية والتحليل^(١)، ولا يريد الباحث أن يقع في خطأ التكرار ما أمكنه السبيل إلى ذلك.

وبداية فإن لفظ الخلافة ومشتقاته له في اللغة معاني كثيرة، فاللفظ يدل على وجود البديل أو العوض، والتابع، والسلطان، والإمارة والنائب، والاختلاف، والمغايرة^(٢)، فكأن جوهر اللفظ في حقيقته يدور حول التابع والتالي في علاقة إنابة يكون هناك بمقتضاها المستخلف - بكسر اللام - والمستخلف - بفتحها - بحيث يجوز بموجب هذه العلاقة أن يتولى الثاني القيام ببعض - أو بكل - اختصاصات الأول، في الحدود التي ترسم لهذه الاختصاصات، فإذا ما رجع إلى الأصول المنزلة لبان أن علاقة الإنابة أو الاستخلاف التي وردت في بعض النصوص كقوله تعالى ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾^(٣)، وقوله ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾^(٤)، وقوله ﴿وعهد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾^(٥) وقوله ﴿ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلقون﴾^(٦)، وقوله "ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون"^(٧)، هذه العلاقة ودون دخول في تفصيلات كثيرة، تقوم على عدة أركان هي نفسها أركان المفهوم اللغوي لمفهوم الخلافة، وأولها المستخلف الذي شاءت إرادته أن يجعل في الأرض خليفة، إنه الله سبحانه وتعالى، الذي اختار الإنسان من بين خلقه ليكون هو هذا الخليفة ليؤدى مقام العبودية له دون إفراط أو

(١) انظر بعض الدراسات التي تعرضت لمفهوم الخلافة في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١١٧ وما بعدها، عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص ١٢ وما بعدها، أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص ١٩-٢١، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٠١ وما بعدها، وانظر أيضا: - Paydar Manouchehr, Op.Cit., PP. 43-47, Sydney Netton Fisher, The Middle East History, London: Routledge & Kegan Paul LTD 1960, P. 45, Thomas Arnold, the Caliphate, London: Oxford University Press, 1924, P. 11, Justice Javid Iqbal, "The concept of State in Islam" in Mumtaz Ahmed (ed) State Politics and Islam, U. S. A: American Trust Publications, 1986, PP. 37-43, Muhammed Aziz, Op.Cit., PP. 105-115.

(٢) انظر مادة خلف في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٢٣٤ - ١٢٤٢ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٢٩ .

(٥) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٦) سورة زخرف، الآية ٦٠ .

(٧) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٧، ص ٥٥ .

تفريط، كما فصلت قواعدها في حديث التعريف بالإسلام، والإيمان، والإحسان، والقدرة^(١)، وثانيتها المستخلف أو الخليفة وهو كما سبق الإنسان، ومقام الاستخلاف لا يفرق بين إنسان وآخر، فالكل خلفاء الله بموجب التكليف واتباع منهجه، وإنما يختلفون في مواقعهم ومواقفهم من الاستخلاف، تبعاً لاختلافهم في الإيمان بالتوحيد أساس الاستخلاف، وثالثها المستخلف فيه، وهي مادة الاستخلاف، أو رسالته، أو وظيفته في الحياة، التي تفرض على القائم بها التمكين لله في الأرض، والرابع مدة الاستخلاف وهي الإطار الزمني للممارسة وهي محكومة بالوجود المادي للمستخلف، وبقدرته على أداء رسالة التكليف، فإذا سقط وجوده بالوفاة أو سقط تكليفه، سقط استخلافه^(٢)، والواقع أن مفهوم الاستخلاف في بعده السياسي باعتباره أحد أبعاد الاستخلاف في معناه العام، يقوم على هذه الأركان، فما يصدق على الكل يصدق على الجزء. ومن خلال هذا التحليل لمفهوم الخلافة وأركانها، يمكن القول إنها تستلطن في دلالاتها السياسية عدة حقائق:-

الحقيقة الأولى أنها تعبير عن ضرورة سياسية، وهذه الضرورة قائمة على أساس من الشرع والعقل^(٣)، والذي لا شك فيه أن القول بتناقض العقل والشرع، أو العقل والوحي لا ينبغي أن يقحم في هذه المسألة، لأن العقل والشرع لا يعبران عن حقيقتين متناقضتين، فكلاهما يساندان الآخر ويقويه، وإن كانت طبيعة العلاقة بينهما تحكمها بعض العوامل^(٤)، ومنها أن الله سبحانه قد جعل حجته على الناس الوحي والرسالة لا عقولهم ولا فطرتهم التي فطرهم عليها، كما أن منها أيضاً أن الوحي لا يقيد العقل عن شيء إلا عن انحراف المنهج وسوء الرؤية والتواء الأهواء والشهوات، وبعد ذلك يدفعه إلى الحركة والنشاط دفعا، ومنها أخيراً أن العقل البشري حين يتحرك في إطار الوحي يتحرك في مجال واسع هو الوجود كله، فحجية الشرع قائمة من وجوه منها قوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾^(٥)، وما جاء في الحديث "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أمري فقد اطاعني، ومن عصى أمري فقد عصاني"^(٦)، أما العقل فتقوم حجته على أساس أن الطاعة إنما تستلزم وجود سلطة تؤدي بالعباد إلى مصالحهم، ومنع العدوان بينهم، وإشاعة الأمن في

(١) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ١٥٧-١٦٠.

(٢) انظر مزبدا من التفاصيل في د. فاروق الدسوقي، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٩.

(٣) انظر في الجدل حول ضرورة الخلافة بالعقل أم بالشرع أم بكليهما في: الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة: مطبعة الحلبي، "طبعة الثالثة، ١٩٧٣، ص ٤؛ القليبي، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٧؛ الشيرازي، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤؛ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٩١-١٩٢.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ١٠٩٨ - ١٠٩٩.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٢٣.

حياتهم^(١) .

فإن بعض الفرق الإسلامية خرجت لتشكك في هذه الحقيقة كالأصم من المعتزلة وفريق النجدات من الخوارج، فخالفوا بذلك اتفاق جميع أهل السنة وجميع المرجحة والشيعة والخوارج على وجوب الخلافة^(٢)، وأن كانت الشيعة قد تعلقت بالرجعة بعد غيبة الإمام، وبالنص على الإمام وعصمته لاختياره، ولذلك قاست الإمامة بالنبوة فجعلتها أصلاً من أصول الدين، ولم تر السلطة إلا في أئمتها^(٣) .

الحقيقة الثانية : أن الخلافة تجسيد لتبعية منهجية :

فمن يأتي بعد النبي صلى الله عليه وسلم ليقود أمته بعده هو تابع لمنهج، وملتزم بخطاه وفق هدى الشرع، فالطاعة لأولى الأمر في قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤)، لا تكون إلا لمن اتبع وأطاع الله ورسوله^(٥)، ولذلك كان أبو بكر يقول "إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من المآخذ، وإنما أنا متبع ولست بمتبوع"^(٦)، وبعبارة أخرى إن اتباع الخلافة لمنهج الشريعة يعني أن الخليفة من ناحية - وكتابع للرسول صلى الله عليه وسلم منهجاً وطريقاً - هو بديل عنه في قيادة الأمة دون أن يساويه في المكان أو المكانة، هو بديل فقط في القيام على أمر الله في حدود الجهد والاستطاعة، أما الوحي فليس من حقه، ولا يدعيه، بعد أن ختمت النبوة بالرسول صلى الله عليه وسلم ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٧)، ومن ناحية أخرى فإن الخليفة تابع كذلك في الاستمرار على هذا القيام، وفي كونه إنما يأتي به وهو في مقام تال للرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك هو خليفة له، وليس خليفة الله بالمعنى الكهنوتي، وهذا يفسر رفض الخليفة أبي بكر أن ينادى بخليفة الله، وإصراره على مخاطبته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كان يكتب في عهوده "هذا كتاب من أبي بكر أمين رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي استخلف في الأرض بعد"^(٨)، ثم أن الخليفة كتابع - من الناحية

-
- (١) انظر: الطرطوشي، سراج الملوك وبهامشه التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، ١٩٠١، ص ٤١، وانظر ما أورده الجويني في غياث الأمم في الغياث الظلم، تحقيق د. مصطفى حلمي ود. فؤاد عبدالمعتم، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ١٦-١٨ .
- (٢) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، د٠٠، ص ٧٢ .
- (٣) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥١٧-٥٢٦ .
- (٤) سورة النساء، الآية ٥٩ .
- (٥) انظر: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ص ٥١٦-٥١٨ .
- (٦) انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٧١، أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص ١٨١ .
- (٧) سورة الأحزاب، الآية ٤٠ .
- (٨) انظر : د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٣٠، وانظر تفاصيل قضية خلافة الله أم خلافة النبي صلى -

الثالثة من حقه أن يستخلف غيره فيكون تابعا له في بعض أمور الخلافة - تفويضا أو تنفيذيا كما فصل الماوردي^(١)، بيد أن ذلك يحفظ له حقه في محاسبة من يستخلفه، ويحفظ للرعية حقتها في مسألته هو وعن وثق فيه، واختياره لكلي ينوب عنه - ويكمل ذلك من الناحية الرابعة أن من متطلبات وجود الخليفة كتابع أن يقود المسلمين على أساس الحكم بما أنزل الله في كل أمورهم^(٢)، ولا يعنى انفصال التشريع عنه امتناعه عن الاستعانة بذوى العلم لاستنباط بعض الأحكام، أو فك بعض ما قد يستشكل عليه فهمه، أو مواجهة ما قد يستجد من مطالب الحياة، ولا مجال للتفرقة هنا بين ما هو ديني، وما هو غير ديني، ذلك أن أحد مميزات الخلافة "أنها نتاج حضارة أصيلة، ومحاولة فصل أي واقعة سياسية عن تلك الحقيقة المركبة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تشويه طبيعتها"^(٣).

الحقيقة الثالثة : أنها علاقة بين حاكم ومحكوم :

فقد درجت تقاليد التنظير السياسي على القول بأن الرابطة السياسية إنما تقوم على من يحكم ومن يمارس عليه الحكم، وذلك شأن كل جماعة سياسية .

وليس من إنسان ما في جماعة سياسية ما يستطيع أن يفلت من الانتماء إلى إحدى هاتين الطائفتين، أي أنه إما أن يكون حاكما، أو أن يكون محكوما^(٤) . بيد أن الإسلام - في حدود اجتهاد الفقهاء - أقام العلاقة السياسية سواء من ناحية أطرافها أو من ناحية خصائصها على قواعد أصيلة تعطيها تميزا وخصوصية عن المفهوم الغربي لها .

فمن ناحية الأطراف، تعتمد العلاقة السياسية في الإسلام على ثلاثة أطراف، الحاكم الذي يتولى قيادة الجماعة السياسية، والعلماء كجماعة مؤثرة في العملية السياسية تتنوع مهامها تبعا لتنوع أدوار من يدخلون في زمرة هؤلاء العلماء من أهل الاختيار، وأهل الشورى، وأهل الاجتهاد، وغيرهم، ثم تأتي ثالثا الرعية التي تشكل الوعاء البشري الذي يخرج الخليفة والعلماء من بين أعضائه، كما تشكل في الوقت ذاته قاعدة التكتل الجماعي التزاما بواجباتها وتلقيا لحقوقها في إطار من شرعية الخليفة، وشرعية العلماء .

ومن ناحية الخصائص، فثمة اجتهادات لها قيمتها في هذا المجال^(٥)، ودون الدخول في

- الله عليه وسلم في : الفلقشندي، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار فراج: الكويت: وزارة

الإرشاد والأبناء، ١٩٦٤، ج١، ص ١٤-١٧؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥ .

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٩ .

(٢) انظر: محمد تقي الجعفرى، الحاكمية الإلهية، مرجع سابق، ص ١١٧ وما بعدها .

(٣) انظر: د. حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٠، ص ٩٠ .

(٤) انظر : المرجع السابق، ص ٧٩ وانظر أيضا . د. محمد طه بدوى، مرجع سابق، ص ٩٠ .

(٥) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ص ٤٦٩-٤٧٢، ابن أبى الربيع، مرجع سابق، ص ١٧، ص

١٦٠-١٦١، د. فتحي الدريني، مرجع سابق، مواضع متفرقة .

تفصيلات هذه الاجتهادات يمكن الإشارة إلى طرف من هذه الخصائص في أنها علاقة إيمانية، وعقدية، وغير طبقية، ومباشرة، وتكافلية، وكفاحية .

فهى إيمانية، لأن هويتها الإيمان بعقيدة التوحيد، وتظل كذلك مادامت حاملة خصائص هذا الإيمان وقيمه^(١)، وهذا يعنى أن جميع أطرافها الثلاثة مشدودة إلى أصل واحد يدان له بالتسليم والطاعة ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا . وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢) .

وهى عقدية لأنها تستمد صفتها هذه من إقامتها على عقد البيعة^(٣)، الذي يفرض قيما إيمانية تعلق كل اطرافها، ولا يملك أي منها إلا الالتزام، لما تحققه من ضبط للحقوق والواجبات المتبادلة، وأية محاولة للخروج على هذا العقد - أيا كان القائم به - هى خروج على هذا الالتزام، بما قد يؤدي إليه من فتن، قد تنتهي بتصاعد الحياة السياسية .

وهى غير طبقية، لأن أطرافها جميعا تقف على قدم المساواة في التعامل السياسي نشأة وممارسة، وموقع أي منهم لا يعطيه الحق في الاستعلاء أو التمايز على الآخرين بما يخل من روح الأخوة والتعاون بينهم، بقدر ما يمنحه تميزا وظيفيا تكامليا، يفرضه مقام المهام الملقاه على عاتقه، ويظل قوله تعالى ﴿إِن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(٤)، يخاطب الجميع بقطع النظر عن موقعه السياسي .

وهى علاقة مباشرة، أي لا تعرف الوسيط الذي يهدم تفاعل أطرافها في المواقف السياسية ووجود جماعة العلماء لا تحجب قنوات الأخذ والعطاء المتبادل بين الخليفة والرعية، إنها جماعة تؤدي دور الوسيط الفاعل بينهما، لا دور الوسيط المحايد لكليهما، من حيث ترأب أي تصدع قد يحدث بينهما، وتقوم المعوج في سلوكيات أي منهما، في نفس الوقت الذي تقوم فيه بإقامة الحججة على المخالف منها لخط الشرعية .

وهى علاقة تكافلية يصير بموجبها الجسد السياسي المسلم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، فالكل يتفانى في تأكيد التزامه، والكل في حرص دائم على سيادة قيم الإيثار والإخاء والتضامن، فلا أثر ولا قطيعة، ولا تفرق .

وهى بالإضافة إلى ماسبق علاقة كفاحية، لأن لأطرافها الثلاثة - الخليفة، والعلماء، والرعية - وظيفة حضارية، فحواها السعى الدائب والدائم لتحقيق مثاليات الدين الإسلامي داخليا، وتقديم النموذج لما ينبغي أن تكون عليه علاقات الأمم ببعضها

(١) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٤٥ وما بعدها .

(٢) سورة النور، الآية ٥١ .

(٣) انظر . ذكره ابن خلدون في مقدمته عن أصل البيعة ومعناها، مرجع سابق، ص ٢٠٩ .

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

خارجيا، والاستعداد لازالة أية عوائق قد تحول بين إنجاز هذه الوظيفة ولو اقتضى ذلك الجهاد بالنفس أو الأموال، أو بهما معا .

الحقيقة الرابعة : أن الخلافة تفرض المسؤولية على من يتولاها :

فمقام الخلافة هو مقام مساءلة لأنها ليست تشريفا بقدر ما هي عناء، وليست مغنما بقدر ما هي مغرم، إلا إذا أدى حقها قدر الطاقة، ومن هنا كان على الخليفة أن يكون عقب تولية السلطة واعيا بطبيعة ذاته وسلوكه، وأهدافه، ونتائج تصرفاته مما يعود على نفسه وعلى غيره من نفع أو ضرر، إن عاجلا أو آجلا^(١)، وعالما أنه سيسأل عن ولايته، وحديث أبي ذر الغفاري "يا أباذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم" وفي رواية "يا أباذر: إنك ضعيف، وإنها يوم القيامة حزى وندامة إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها"^(٢)، وحديث عبدالرحمن بن سمرة "يا عبدالرحمن لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها"^(٣)، هذه الأحاديث صريحة الإخبار بمدى ثقل المسؤولية مع الخلافة، ولكي تكتمل معالم هذه المسؤولية يمكن القول:-

١ - إن الخليفة باعتباره المسؤول الأول عن تدبير شؤون الخلافة تتجاذبه في حقيقة الأمر دوائر ثلاث للمسؤولية، فهناك مسؤوليته أمام الله - وهى الأساس في بقية المسؤوليات الأخرى - كراع للمسلمين، وقد جاء في الحديث "ألا كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته"^(٤)، والمسؤولية أمام الله يعبر عنها البعض بالمظهر الشرعي للمسؤولية^(٥). وهناك دائرة المسؤولية أمام الضمير أو هى مسؤولية الوازع الذاتي، التي قصدتها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بقوله "اللهم ثبتني باليقين والبر والتقوى، وذكر المقام بين يديك والحياء منك، وارزقني الخشوع فيما يرضيك، والمحاسبة لنفسي"^(٦)، ثم هناك الدائرة الثالثة وهى دائرة المسؤولية أمام الأمة عن ممارسة السلطة، والتي بموجبها يحق لها متابعة أعماله والرقابة عليها، بما قد يستدعيه ذلك من تدرج في التقويم، قد يبدأ بالنصح وقد ينتهي بالعزل والإقصاء

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: د. مقداد الجرن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٢) انظر الروايتين في: صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٠٧-٢١٠ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ج١٢، ص ٢١٣ .

(٥) انظر التفاصيل في: د. صلاح الدين ديبس، الخليفة توليته وعزله، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت، ص ٤١-٤٥ .

(٦) انظر: أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٤ .

من السلطة^(١).

٢ - إن خليفة المسلمين يجب أن يكون أكثرهم استنهاضا لهم رعيته كي يعرفها بحقها في مساءلته وحدود ذلك، أو على الأقل يذكرهم بذلك، ولذلك كان الخلفاء الراشدين يادرون بطلب المساءلة، فقد روى عن الخليفة الأول قوله "إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسدوني"^(٢)، وروى عن الخليفة الثاني قوله "أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه، فقليل له: وما عليك لو قلت إن أعوج عزلوه، فقال: القتل أنكى لمن بعده"^(٣).

٣ - إن مسؤولية الخليفة تفرض عليه الحفاظ على نمط مستقر من التوازن بين عناصر العلاقة السياسية^(٤)، مادام أنه ليس الفاعل الوحيد فيها، فلا ينبغي إغفال ما للعلماء، وما للرعية من تأثير ومشاركة في العملية السياسية فإن وجد ثمة استقراراً في التوازن حافظ عليه وأبقاه، وإن وجد ثمة خللا سعى إلى تصحيحه، وتحجيم آثاره.

٤ - إذا كانت الأدلة تساند بعضها في تأكيد مسؤولية الخليفة عن مهام منصبه، فإن ثمة اتجاه يقوده الشيعة يقول بعصمة الإمام، لذلك لا يجوز عليه الخطأ ولا السهو، ولا المعصية، وإلا افتقر إلى إمام آخر، فإن كان معصوما كان هو الإمام، والإلزام التسلسل، وهذا الاتجاه لم يفلت من سهام النقد والدحض، تعويلا على ما ورد في الأصول المنزلة، وما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، وما أكدته الخبرة السياسية^(٥).

الحقيقة الخامسة: أن الخلافة تعبير عن وظائف استخلافية:

فالخلافة عمل ونشاط، ووظائفها هي نفسها وظائف إقامة الدين، ولذلك كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يصدر عن حق وهو يقول "إن أحق ما تعهد الراعي من رعيته تعهدا بالذي عليهم في وظائف دينهم، والذي هداهم الله له، وإنما عليه أن

(١) انظر: د. صلاح الدين دبوس، مرجع سابق، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الكاندملوي، مرجع سابق، ج٣، ص ٣١٦-٣١٧.

(٣) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج٤، ص ٢١٣.

(٤) انظر: د. حامد ربيع، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٢٠٥، وانظر أيضا: د. مصطفى كمال وصفي، عتفه النظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٥) انظر: د. صلاح الدين دبوس، مرجع سابق، ص ٢٧-٤١، وانظر رد ابن خلدون على القول بالعصمة

في مقدمته، مرجع سابق، ص ١٩٦-٢٠٢.

يأمرهم بما أمرهم الله به من طاعته وأن ينهاهم عما نهى الله عنه من معصيته، وأن يقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم ولا يبالي على من كان الحق^(١).

والواقع أن إظهار الطبيعة الوظيفية في الخلافة يتطلب الوقوف أمام أمرين يكمل أحدهما الآخر، أولهما حقيقة معنى كون الوظائف استخلافية، والثاني أبعاد هذه الوظائف ومناحيها، وسوف يكون للأمر الثاني موضعه من الحديث في نقطة تالية، أما الأمر الأول فيقتضى القول أن معنى كون الوظائف استخلافية هو أن الخلافة لاتعرف لها وظيفة - انطلاقاً من القول السابق لعمر بن الخطاب - بعيداً عن وظائف الشرع، وأن هذه الوظائف إنما تسع كل متطلبات المستخلفين في الأرض، فإذا جاءت الخلافة عاجزة، أو قاصرة، أو غافلة، أو نائية عنها، أو جامدة بها فقد حادت عن وظائف الشرع، معنى ذلك:-

١ - إن الخلافة تقوم على أساس أخلاقي لأنها تقف من الحياة موقفاً إيجابياً، ومثل هذا الموقف هو المنشئ للحضارة، والمولد لحركتها وتقدمها، ولأنها كذلك تجعل التوحيد - أساس وجودها ومحور شرعيتها - مرأً من نقائص الرهبة والانعزال عن الناس والزهد في الدنيا والتنكر لها^(٢).

٢ - أن الله تعالى حين استخلف الخلق في الأرض استخلفهم ﴿لينظر كيف يعملون﴾^(٣) أي لينظر كيف يستحيل وجودهم - بقيادتهم إلى طاقة تستنطق الأرض سعياً فيها، وعملاً متواصلاً، ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقهِ وإليه الشور﴾^(٤)، إن عبارات التفكير، والتدبير، والتعقل، والنظر، والاعتبار، والرؤية، وما شاكلها مما ورد في القرآن الكريم ليست مجرد دعوات لمواقف التأمل النظري فحسب إنها أيضاً إشارة البدء التي تقيم العمل على أساس من استقامة الفكرة قبل أن تصير واقعا معاشا.

٣ - إن هذه الوظائف أمانة، لأن الاستخلاف أمانة ﴿إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾^(٥)، وأياً كان معنى الأمانة^(٦)، إلا أنها تنتهي إلى قدر من الحرية يناط بمن يتحملها، والحرية هي الأصل الذي يكون به المرء أميناً أو غير أمين، وبها

(١) انظر: أبو يوسف، الخراج، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة السادسة، ١٣٧٧هـ، ص ١٣ .

(٢) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "التوحيد وإعادة بناء السلطة السياسية"، مرجع سابق، ص ١٥ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٢٩ .

(٤) سورة الملك، الآية ١٥ .

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٧٢ .

(٦) انظر: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج٣، ص ٥٢٢-٥٢٤ .

يتحدد موقف الإنسان من التكليف، وإذا كان الاستخلاف أمانة في عنق المستخلفين جميعهم، فإنها أشد تبعه في عنق من يقودهم، لأنه أثقلهم حملا ومسؤولية.

٤ - أن الغالب على هذه الوظائف أنها تجمع للناس بين صالح دنياهم وصالح آخرتهم، وحين يختل الميزان إلى أي من الوجهتين - الدنيا أو الآخرة - فذلك مظنة سوء فهم الأمة لوظائف خلافتها، ولذلك كان عمر بن الخطاب يقول "ليس خيركم من عمل للآخرة وترك الدنيا، أو عمل للدنيا وترك الآخرة. ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه، وإنما الحرج في الرعية، فيما جاوز قدر الحاجة، وزاد على حد الكفاية"^(١).

(١) انظر: ١، والحسن بن هذيل، عين الأدب والسياسة وزين الحب والرياسة، القاهرة: مكتبة الحلبي، طبعة أخيرة، ١٩٦٩، ص ١٧٤.

المطلب الثاني الخلافة وتحقيق الأمن

إذا كانت السلطة في المفهوم الإسلامي "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"^(١)، فإنها لا تعدو في حقيقتها أن تكون سوى أداة أمنية يتم تسخيرها من أجل كفالة الأمن للدين والدنيا، وهذا يعني أن دور الخلافة في جعل الأمن حقيقة معايشة يبدأ أسبابا وينتهي آثارا بالمخاطبين بأحكام الشرع المعتصمين بها في تسيير أمور حياتهم فكرا وحركة ونظاماً، والحقيقة أن أبعاد هذا الدور تنبع من الآتي:-

أولاً - شرعية الخلافة :

والمقام رغم أنه لا يتسع للحديث عن الشرعية باستفاضة إلا أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى دلالات المفهوم، وكونه ملازماً للخلافة حتى توصف بأنها شرعية .

(١) فمن ناحية دلالات المفهوم:

فإن مادته مشتقة من شرع، ولهذا اللفظ ومشتقاته في اللغة أكثر من معنى، كالدخول في الشيء، والمورد الذي لا انقطاع فيه والذي يسهل الورد إليه، والطريق، والإظهار والتبيين، والنشاط، والرفعة، والاستواء، وما سنه الله من الدين وما أمر، والسعة، والجرأة، والشجاعة، والعادة^(٢)، والواضح أن معنى اللفظ يدور حول الدخول في الشيء دخولا ظاهرا لوضوحه وسهولة الورد إليه، بحيث يصير من دخله على شرع واحد، أي متساو مع غيره، ووفق ما جاء به الإسلام يمكن القول: أن الشيء الذي تنطبق عليه هذه الدلالة هي شريعته، فهي التي تتيح الأمن لمن دخل في الالتزام بأحكامها دون إكراه على ذلك إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٣)، وهي لا تقبل التستر وإسرار الدخول فيها إلا لمن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولم يشرح بالكفر صدرا، وهي تمكن من هذا الدخول لسهولة ارتياد موردها دون عنق أو حرج ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾^(٤)، وهي أيضا التي لا تفاضل بين إنسان وآخر في الإيمان بنظامها، إذ الكل على صعيد واحد في المخاطبة بذلك، وإنما يأتي التفاضل بعد ذلك تبعا للاجتهاد في القيام بالإيمان وفق متطلباته، حيث يكون السبق فيه للأتقى والأورع ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(٥)، وهي فوق هذا خير كافٍ لمن دخل في رحابها، في دنياه وآخرته ﴿اليس

(١) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، ص ٥٠، مرجع سابق، ص ٥٠ .

(٢) انظر مادة شرع في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٢٣٨-٢٢٤١ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .

(٤) سورة القمر، الآيات ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠ .

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

الله بكاف عبده^(١)، وهي أخيراً من السعة بحيث يمكنها أن تستوعب - وفق الالتزام بها دون تفریط أو إفراط في الفهم والاجتهاد - كل ما يحتاجه نظام الحياة، إن نصاً، أو اجتهاداً، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(٢).

وهذا يعنى أن وصف سلطة الخلافة بأنها شرعية هو تحديد لموقفها من الحياة وقد حكمها السعى نحو غاية واحدة هي الالتزام بقيم الشرع ومقاصده^(٣)، وصياغة المنهج السياسي في الحكم في هدى ذلك كله، وبعبارة أخرى أن شرعية الخلافة لها عدة ملامح أولها أنها عقيدية، وثانيها أنها شاملة، وثالثها أنها دينية، ورابعها أنها قيمية، وخامسها أنها شرعية أمانة، وسادسها أنها ليست مرحلية.

فأما كونها عقيدية، فذلك يعنى أنها محكومة بعقيدة التوحيد، فالخلافة تظل في إطارها الشرعي مادامت تدور منهجا وغاية وقيما وممارسة في فلك التوحيد، وخين يخلع عنها ثوبه، أو يولى وجهها شطر أية هوية أخرى فهي ليست خلافة شرعية.

أما كونها شاملة، فلأنها تستمد صفتها هذه من الصفة الشاملة في الإسلام، من حيث اعتباره عقيدة وشرعية، لا يقبل التجزئة أو الانقسام - فإذا ذكرت العقيدة، لم تلغ الشرعية، وإذا ذكرت الشرعية لم تنس العقيدة - ولذلك فإن الشرعية لا تقبل بالأثر الانشطار إلى تعددات، إلا إذا فهمت أبعادها المتنوعة - الشرعية السياسية، والشرعية القانونية، وماعدهما - على أنها ليست إلا نسيجاً متآلفاً تألف جوانب الدين الإسلامي المتعددة^(٤).

وأما كونها دينية، فذلك مقصود به الأساس أنها تجمع في طياتها ما هو من أمور السياسة وما هو من غير هذه الأمور، بلا تفرقة أو ازدواج، ذلك أن السياسي وغير السياسي من الأمور ينبغي أن يكونا من الدين ما لم يكن أي منهما أو كلاهما من الأمور المنكرة شرعاً، فإن قيل كيف يقال شرعية سياسية مرة، وشرعية دينية مرة أخرى، عن سلطة الخلافة؟ كان الرد أنه يجب حمل القول على أنه ليس ثمة خطأ أو تضاد بينهما، لأن أحد البدهيات في الإسلام، أنه دين سياسة، وسياسة دين، وفهم أية علاقة أخرى بين السياسة والدين في الإسلام على غير هذا الأساس هو فهم خاطئ، وقاصر عن معرفة حقيقة الإسلام في كونه سياسة، وكونه ديناً في آن واحد، بل وأقصر عن فهم دروس ووقائع الخبرة السياسية الإسلامية^(٥).

(١) سورة الزمر، الآية ٣٦ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٣٨ .

(٣) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، ٤٠٠، مرجع سابق، ص ١٢٢ - ١٣٥ .

(٤) انظر مقدمة تحقيق د. حامد ربيع لمؤلف ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٠٠، مرجع سابق، ج١، ص

١٤٨-١٤٩ .

(٥) انظر في رفض مفهوم اللادينية في ميزان الإسلام: د. حسن الزباني، الإيمان...، مرجع سابق، ص

وأما كونها شرعية قيمة، فتلك حقيقة مبنية على كونها عقيدية دينية، وحديث القيم له موضع لاحق، بيد أنه يلزم القول أن الخلافة الشرعية هي التزام بنمط قيمى يعلو القائمين بأمرها، ويشكل ضابطاً لفكر الخلافة وحركته ونظامها، بحيث إذا ذكرت الخلافة ذكرت القيم.

وكونها شرعية أمانة، مبنى على أنها في مبتدئها واستمرارها وانتهائها تقيم السلطة السياسية على الأمانة، أمانة العقيدة، وأمانة الدين، وأمانة القيم، أو بعبارة أدق أمانة الاستخلاف التي أرادها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أبي ذر الغفاري السابق حين وصف الخلافة وهو ينهأ عن ولايتها "إنها أمانة". لكن لا بد للأمانة من صيانة، وصيانتها لا تكون إلا بوضعها ضمن سياق يحفظها من الضياع والتبديد، وذلك مقام مساءلتها يوم القيامة لما جاء في الحديث "ما من عبد يستزعى رعية إلا سئل يوم القيامة أقام فيهم أمر الله أم أضاعه"^(١).

وأما كونها شرعية ليست مرحلية، فذلك يعنى أنها لا تجزئ عملية إسناد السلطة، فإذا بالاختيار لها مرحلة، وبمبايعتها مرحلة، وباستمرارها مرحلة، كلا إنها شرعية واحدة تلازم هذه العمليات الثلاثة وقد بدت مترابطة متكاملة، وبعبارة أخرى لا تعرف شرعية لاختيار السلطة منفصلة عن مبايعتها، أو استمرارها، بحيث إذا سقطت الشرعية في إحدى هذه العمليات، ظلت باقية في العمليتين الأخرين، كلا، فاستمرار الشرعية فيها جميعاً أساس لكي تكون السلطة إسلامية^(٢).

ص ١٢٨ - ١٤٠، د. يحيى هاشم فرغلي، حقيقة العلمانية، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، د. يوسف القرضاوى، بينات الحل الإسلامى، وشبهات العلمانيين والتغربين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ص ١٦٧ وما بعدها، محمد قطب، العلمانية، بحث غير منشور، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٢، ص ١ وما بعدها، مقلمة د. حامد ربيع في تحقيق سلوك المالك، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨-٤١، د. حسن الترابي، "من تراث الحركة الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، رمضان ١٤٠٥ - يونيو ١٩٨٥، ص ٤٧-٥٢، الشيخ محمد علي السخوي، "الحكم والدولة"، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان - شوال ١٤٠٤هـ، ص ٩٩-١٠٠، وانظر أيضاً:

M. Jamil Hanifi, Islam and The Transformation of Culture, New York: Asia Publishing House Inc, 1974, PP. 81-95, Eqbal Ahmed, "Islam and Politics" in Mohammad Asghar Khan (ed), Islam, Politics and The State - The Pakistanian Experience, London: Zed Books LTD, 1985, PP. 17-18., "Islam and Muslim Politics" Introduction in John L. Esposito (ed), Voices of Resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1985, PP. 3-15.

(١) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد الثاني من ج ٣، ص ٢٧٦٥.
(٢) انظر مزيداً من التفاصيل عن ملامح شرعية السلطة في الإسلام في: مقدمة سلوك المالك، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٨-١٤٩، د. محمد طه بدوي، مرجع سابق، ص ١١٠-١١٦، وانظر لنفس المؤلف بحثه القيم: بحث في النظام السياسي الإسلامى رداً على المستشرق الإنجليزي أرنولد، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) ومن ناحية ملازمة الشرعية للخلافة:

فلا شك أنها أحد المبادئ التي تحكم الأمن في التعامل السياسي، فالقيادة التي تتصدى لأن تكون مسؤولة عن تدابير الأمن حفظا ودفاعا وجهادا، لابد أن تكون هذه الشرعية ملازمة لها إلى أن تتخلع من السلطة، أو تتخلع السلطة منها، ولهذا موضوع لاحق في الحديث.

ثانيا - الخليفة والقدرة على اتخاذ قرار الأمن :

حين يتعرض أمن الخلافة لأي شكل من أشكال التهديد أو الاختراق، فذلك يعني أن ثمة ضرورة تفرض على الخليفة اتخاذ قرار حاسم يستوجب الموقف الطارئ، ليعود بالاجتماع إلى طمأنينته وأمنه، والقرار هنا باعتباره قرارا سياسيا يصير نوعا من الاستجابة لما أصاب الجسد السياسي من تصدع واختلال بفعل عوامل داخلية، أو عوامل خارجية، معنى ذلك أن قرار الأمن يحمل - كقرار سياسي من الخصائص الكثيرة، فهو نوع من عقد العزم من جانب الخليفة على اختيار أسلوب معين أو خيار محدد من خيارات التخلص من الإضراب الذي فرض على الحياة السياسية، وهو كذلك سلوك لأنه يرتطم بالواقع من خلال تقييمه، ومن خلال رؤية إصلاحه، وهكذا يتحدد القرار بأنه علاقة تفاعل بين ثلاثة عناصر، حكم الشرع، وموقف أو واقعة، ثم تنزيل للحكم على هذا الموقف، أو تلك الواقعة^(١). وهو أيضا أداة من جانب الخليفة يقصد بها التحكم في الموقف المتأزم، حيث تصير الغاية المثلى لهذه الأداة هي إنهاء هذا التأزم، أو تحجيم آثاره قدر الإمكان. ويضاف إلى ذلك أن القرار لا يأتي اتخاذه إلا تعبيرا عن فاعلية الوجود السياسي، ولذلك يصعب تحليله من خلال الوقوف عند الهيكل أو الإطار القانوني الذي يحكم النشاط السياسي، بل ينبغي متابعة هذا النشاط خارج هذا الإطار الشكلي، لمعرفة مساره والقوى الفاعلة.

والقرار السياسي أيضا هو نقطة التقاء بين تطورين أحدهما سابق، والآخر لاحق، إنه خاتمة لتطور سياسي ومقدمه لتطور سياسي آخر، وبعبارة أخرى إن القرار يصوغ موقفا معينا لينقل الخليفة بمجرد اتخاذه إلى مرحلة جديدة، قد تحتاج إلى قرار مختلف عن القرار الأمني السابق، أو مماثل له^(٢).

(١) انظر في العلاقة بين الحكم الشرعي وفق تنزيله على الواقع: د. عبدالمجيد النجار، في فقه التدبير فهما وتنزيلا، القاهرة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، كتاب الأمة رقم ٢٢، ١٤١٠-١٩٨٩، ج١، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر في طبيعة القرار السياسي، د. حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥، وانظر لنفس المؤلف، مقدمة في العلوم السلوكية، مرجع سابق، ج٢، ص ٦٠.

الملاح السابقة تسمح بالقول إن قرار الأمن يحتاج إلى الارتكاز على عدة عناصر متكاملة هي في الحقيقة خطواته:-

١ - القدرة على استيعاب أبعاد الموقف المتأزم، وهذا هو الثبت الذي أمر المسلمون باتباعه في تبين حقائق الأمور ﴿فتبينوا﴾ أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين^(١)، ولا يمكن أن يكون هناك تبين بلاعى بحقيقة الموقف المتأزم من نواحي مدى تهديده للأمن أو اختراقه، وأكثر الأبعاد تهديداً، وحجم التوتر الذي أحدثه تهديد أو اختراق الأمن، ومدى إدراك القيادة الشرعية لكل ذلك، وموقع هذا الإدراك بين إدراكاتها للمواقف الأخرى المتأزمة.

٢ - وضع البدائل المتعددة للاختياز من بينها، وبدائل القرارات التي تفرض وجودها على الخليفة للمفاضلة بينها ثلاثة، القرار التأجيلي، ويلجأ إليه حين يعقد العزم على إرجاء المشكلة السياسية، دون إرادة الحسم الحقيقي لها، للقناعة بأن الموقف الذي فجرها لم تكتمل كل أبعاد خطورته، أو لأن هذا الموقف لم يبلغ تلك الدرجة من النضج أو السيطرة عليه بحيث يمكن التحكم فيه وتصفيته، بشكل يتفق ويتجانس مع المقاصد العامة للمجتمع السياسي، أما البديل الثاني فهو القرار القاطع ويلجأ إليه حين يتطلب الموقف المواجهة الكاملة بقصد التصفية الكلية له، ولا تسمح بالالتفاف، أو تأجيل الحلول. والبديل الثالث هو القرار التوفيقى، ويلجأ إليه حين يتطلب الموقف عدم التهرب أو التأجيل، كما يتطلب في نفس الوقت عدم اتخاذ قرار حاسم، أو تصفية فورية، ولو من خلال المخاطرة، فهو توفيقى من حيث أنه يجمع بين أمرين، متطلبات عدم وضع حد عاجل للمشكلة، ومتطلبات عدم تأجيلها نهائياً.

٣ - تحديد القرار المناسب للتعامل مع الموقف المتأزم، فالقيادة الحاكمة يتوقف اختيارها لأي من القرارات السابقة على عوامل كثيرة، منها: -

أ - طبيعة الحكم الشرعي المراد تكييف واقعه التأزم من خلاله، وهل هو واضح صريح أم أنه خاضع للاجتهاد، وهل من مقتضياته التطبيق الفوري، أم الإبطاء ومدى توفر إمكانات تنزيهه في حالى سرعة التطبيق أو إبطائه.

ب - طبيعة الموقف السياسي المتأزم "نفسه، هل يستدعى الحسم المباشر، لأنه يمس أمراً لا يستدعى إلا الحسم الفوري لسبب أو آخر، أم

(١) سورة الحجرات، الآية ٦ .

أنه قابل للتأجيل، ثم ما مدى تعقده؟ وهل يستدعى التعويل على أداة واحدة في تنفيذه، أم على العكس يحتاج أكثر من أداة واحدة؟ إلى آخر تلك العوامل مما يفرضه الموقف من ضغوط يجب أخذها في الحسبان عند اتخاذ القرار المناسب.

ج - وجهة القرار، بمعنى هل المقصود منه تصفية موقف متأزم داخليا - ومن ثم قد لا يقبل إلا أن يكون حاسما - أم التصدي لموقف متأزم خارجيا، ومن ثم قد لا يشكل ضغطا كبيرا إذا تزامن معه موقف متأزم داخليا، وبعبارة أدق قد تتحكم وجهة القرار بشكل أو آخر في مدى سرعة تنفيذه في جهة دون أخرى، أو إرجائه في واحدة دون الثانية.

د - مدى التطابق بين حقيقة إدراك السلطة للموقف المتأزم وحقيقة الموقف فعلا، فالتصور السليم لأبعاده وعناصره من أساسيات التعامل معه، ومن ثم لاتخاذ أنسب القرارات لهذا التعامل، وهنا تبدو أهمية أعمال الخليفة لمبدأ الشورى، واستدعاء النصيح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم الانفراد بالرأي، كضمانات فعالة لتطابق هاتين الحقيقتين.

هـ - حقيقة القدرات المتاحة ومدى تنوعها، فهذه القدرات تتحكم - ضمن العوامل السابقة - في سد متطلبات القرار لأنها طاقته، ووقوده خلال مراحلها المتعددة، وصناعة، واتخاذا وتنفيذا، وبغض النظر عن مضمون هذه القدرات، فإن كل قرار سياسي لا يمكن وضعه في شكله النهائي من التنفيذ الفوري أو الآجل، أو التوفيقى - على نحو ما سبق - دون حد أدنى من القدرات، وإلا صدر عن فراغ.

و - خبرة الخليفة في التعامل مع المواقف السابقة وخبرة من سبقه من قيادات، وخاصة في المواقف المتشابهة، إذ قد تساعد - بالاسترشاد والاعتداء - في تحديد نوع القرار الواجب اتخاذه، بل وقد تساعد في اختيار بعض أدوات التعامل دون غيرها.

٤ - تنفيذ قرار التعامل، وفعالية التنفيذ تقتضى التسوية الكاملة للموقف حتى لا يفرز تطورات أخرى قد تصعب مواجهتها، وسرعة الاستجابة للأثار غير المتوقعة والتي قد يحدثها التنفيذ، والحرص على عدم ترسيب أية آثار سلبية للموقف بعد التخلص منه، والحفاظ على التماسك السياسي من خلال التنقل من مرحلة إلى أخرى في تنفيذ القرار.

٥ - متابعة التنفيذ للتأكد من سلامته، وإعادة النظر في القرار إذا تطلب

الحال ذلك، وإحكام الرقابة على القيام به، ومنعا للأخطاء، أو تداركها، أو تصحيح المروج من الخطوات، أو عزل العناصر السلبية والمعوقات التي تحول دون مجيئ القرار حسب ما خطط له صناعة واتخاذاً^(١).

ثالثاً - الخليفة والإحالة بين الأقارب وبين استغلال السلطة :

يظل للخلافة دورها الرائد في كفالة الأمن ما ظلت على التزامها بالقيم الإيمانية، وقيمة المساواة هي إحدى هذه القيم التي تجعل النظر إلى المحكومين لا يعرف التفرقة بين من هم ذوى قرىبي للحاكم، ومن هم من غيرهم، بل قد تدعوه إلى الشدة في معاملة الأقرين بصورة قد تفوق ما يعامل به بقية رعيته، ومن المهم أن تترسخ قيمة المساواة هذه لدى جميع أفراد المجتمع السياسي حتى يعلم المحكومون عامة أن السلطة حريصة على تحرى الحق والتزامه، وقع على قريب منها، أو لم يقع، ويعلم الأقارب خاصة إن مكانهم من الخليفة لن يؤخر ولن يقدم شيئاً في مكاتهم بين المسلمين، وقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم (لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٢)) دعا قريشاً فاجتمعوا، فعم وخص فقال: يا بنى كعب بن لؤى انقذوا أنفسكم من النار، يا بنى عبدمناف انقذوا أنفسكم من النار. يا بنى هاشم انقذوا أنفسكم من النار. يا بنى عبدالمطلب انقذوا أنفسكم من النار. يفاطمة انقذى نفسك من النار. فإني لا أملك لكم من الله شيئاً غير أن لكم رحماً سألها ببلاها)^(٣)، والواقع أن سياسة الإحالة - أيا كان شكلها - بين الأقارب وبين بعض منافع السلطة إنما تؤكد أكثر من معنى .

فهى مدخل للحفاظ على تماسك الأمة بعيداً عن العصبية في الحكم أو القبيلية والتجزية البغيضة في الممارسة السياسية بما قد يدفع إلى إثارة النعرة العنصرية بين أفراد الأمة الواحدة. كذلك فهى تدفع عن الخليفة أية شبهات قد تشار حول التزامه الدينى، وتدحض عنه الاتهام بأنه قد اتخذ الحكم مرتعاً خصباً له ولذويه. ثم أن الأخذ على أيدى الأقارب - حتى لا تمتد ساعية إلى النيل من منافع الخلافة وثوراتها - يأتى ليحفظ الانسجام بين عناصر الجسد السياسي، أساسه إن إقامة الحق لا تعرف قريباً أو بعيداً من السلطان، وأن استقامته تتحقق بالعدل في السيرة، ولذلك كان الخليفة الثانى إذا أراد أن ينهى المسلمين في خلافته عن شئ تقدم إلى أهله وأقاربه من بنى عدى قائلاً: "لا أعلمن أحداً وقع في شئ مما نهيت عنه إلا ضاعفت له العقوبة"^(٤)، يضاف إلى ما سبق أن

(١) انظر تحليلاً متعمقاً لكثير من هذه النواحي أوردها د. عبدالحميد بهجت فايد، الإدارة في الإسلام نماذج

من الفكر والتطبيق، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادى الأولى - رجب ١٤٠٢هـ، ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢١٤ .

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص ٧٩ .

(٤) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج٣، ص ٣٠٨ .

حجز الأقارب عن السلطة فيه تأكيد أن الروح الأخلاقية هي أساس التمييز بين الأفراد لا قربانهم من السلطان، أو ما دون ذلك، وهي الروح المبنية على أداء الأعمال الصالحة النافعة للخلافة، وهذا بعض ما يفهم من قول عمر بن الخطاب، "والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد صلى الله عليه وسلم منا يوم القيامة، فلا ينظر رجل إلى القرابة، وتعجل ما عند الله، فإن قصر به عمله لم يسرع به نسبه"^(١)، وأخيرا فإن في مراقبة الأقارب والأخذ على أيديهم براءة إلى الله من توجيه الخلافة على غير مقصدها، بما قد يستوجب سخطه سبحانه، وشدة عقابه، وقد روى عن عمر بن الخطاب أيضا أن نفرا من بنى عدى قومه طلبوا منه زيادة في العطاء على بقية المسلمين، فلم يمكنهم من ذلك، وعنفهم بقوله: "أردتم الأكل على ظهري، لأن أذهب حسناتي لكم. لا والله حتى تأتيكم الدعوة. وأن أطبق عليكم الدفتر، ولو أن تكتبوا في آخر الناس"^(٢).

رابعا - الخليفة وعدم الانغماس في ماديات الوجود الإنساني :

لاشك أن للسلطة - بجانب مسؤولياتها - مغريات، وقتها الدنيوية، إنفاقا، وترفا ورفاهة، ومهما أرادت هذه المغريات الخليفة فلن يكون لها عليه سلطان إلا إذا أقبل عليها، أما إذا أدير عنها فلن تنال منه، وسيرة الخلفاء الراشدين - بكل إتباعاتها - خير نموذج لذلك، حتى لقد روى عن معاوية بن أبي سفيان - وهو بصدد المقارنة بين سياسة الخلفاء في التعامل مع مغائهم، السلطة وسياسة الملوك - قوله: "أما أبوبكر فلم يرد الدنيا، ولم ترده. وأما عمر فأرادته الدنيا، ولم يردها. وأما نحن فتمرغنا فيها ظهرا لبطن"^(٣).

ورغم ماسبق، فإن لسياسة عدم الانغماس بالمعنى السالف بعض الحدود التي يجب فهمها - أي السياسة - في إطارها، ومن ذلك:-

١ - أن لا يضيع الخليفة نفسه ومن يعول زهدا وتقيرا فيما تحت يديه من الأموال والثروات، والممتلكات، ذلك أن أقوم السبل للتصرف في هذه الماديات هو المنهج المستقيم الذي قد تبدو بعض ملامحه في قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(٤)، ولن

(١) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٦٥-٥٦٦ .

(٢) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج٣، ص ٢٦٢، د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم

في الإسلام، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢، ص ١٢٧ .

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ص ١٣٤، السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق،

ص ١٢٠ .

(٤) سورة الإسراء، الآية ٢٩ .

يكون المنهج مستقيماً إلا إذا كان الخليفة القائم به وعليه عادلاً مقسطاً، وعندها يكون على رعيته كوالى اليتيم إن استغنى تعفف، وإن افتقر أكل بالمعروف، كما كان يفعل عمر بن الخطاب في رعيته^(١).

٢ - كذلك يجب أن لا يضيع الخليفة رعيته حجبا لحقوقهم وإمساكا لها، إنه في ذلك ليس أفضل من عمر بن الخطاب حين جعل من أسس واجباته تجاه رعيته ما ورد على لسانه "ولكم على إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه، ولكم على أن أزيد أعطياتكم، وأرزاقكم، إن شاء الله، وأسد ثغوركم ولكم على أن لا ألقىكم في المهالك، ولا أجركم في الثغور"^(٢).

٣ - أن لا تنزل هذه السياسة عن سلوكيات وممارسات عمال الخلافة وولاتها من أعوان الخليفة، إذ ليس من العدل في شئ أن يشيع الخليفة سياسة هي إلى الزهد والتوسط في المعيشة أقرب حين ينطلق هؤلاء العمال ليسيطروا أيديهم في كل ما هو تحت أيديهم من أمانات، دون رقابة، وقد روى أن الخليفة الثاني كان إذا استعمل عاملاً كتب له عهداً وأشهد عليه رهطاً من المسلمين من المهاجرين، واشترط عليه شروطاً تمنعه من التميز والاستعلاء على رعيته، أو التطاول عليها، والاستبداد بها، وإلا أوجب عليه العقوبة^(٣).

٤ - إن تفهم هذه السياسة على أنها ليست وجهاً سلبياً للاستخلاف، وعمارة الأرض وإلا صار التواكل من معالم الخلافة، وما ينبغي ذلك. إن الترفع عن ماديات الوجود الإنساني، إنما يأتي وقد توافرت هذه الماديات بالعمل الصالح، وهذا هو الفرق بين نمطين من أنماط الاستخلاف السياسي، نمط همه في الحياة الدخول معها في حوار تكون محصلته هي عمارة الأرض بمنهج الله وشريعته، أما النمط الآخر فهمه في الحياة أن لا يدخل مع إمكاناتها في أي حوار، وهنا تكون المحصلة - وقد غيبت كل مقومات الفعل الحضاري - تعطيل منهج الله وشرعه.

خامساً - الخليفة وأداء الواجبات الأمنية :

لا تعلق واجبات الخليفة الأمنية أن تكون اجتهاداً لإدراك المقصد الأساسي من الخلافة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

(١) انظر: الكاندهلوي، مرجع سابق، ج٣، ص ٣٢٤، أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٢ .

(٢) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٧ .

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ج٧، طبعة ١٩٨٠، ص ١٣٤ .

والواقع أن الاجتهادات حول واجبات الخليفة ووظيفة الحكم في الإسلام كثيرة ومتعددة ومحاولة حصرها من الصعوبة بمكان، ويمكن الإشارة إلى ثلاثة أنماط منها:

فئة نمط أول يقوده فقهاء الأحكام السلطانية وعلى رأسهم الماوردي الذي حاول حصر مهام الخليفة أو واجباته في عشرة، أولها حفظ الدين على اصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وثانيها تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم، ولا تضعف مظلوم، وثالثها حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش ويتشروا في الأسفار آمنين. ورابعها إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، وخامسها تحصيل الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تنظر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما، وسادسها جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، وسابعها جباية الفئى والصدقات على ما أوجبه الشرع. وثامنها تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، وتاسعها استكفاء الأئماء وتقليد النصحاء، وآخرها أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال^(١).

وثمة نمط ثان يقوده بعض الباحثين الذين حاولوا إعادة صياغة ما ذكره فقهاء الأحكام السلطانية بلغة التحليل السياسي المعاصر وفق رؤية منهجية تعتمد على صياغة المفاهيم صياغة إسلامية، ومن ذلك ما ذهب إليه البعض من تقسيم وظائف الخليفة إلى وظيفة عقيدية تنطلق من الالتزام بعقيدة التوحيد في صياغة المثالية السياسية للمجتمع السياسي، وتحقيق إيناعها الحضاري في ظللال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٥-١٦، وانظر اجتهادا شبيها بما ذكره الماوردي أورده ابن جماعة في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبدالنعم أحمد، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ١٩٨٥، ص ٦٥-٧١، وأيضا:

Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press 1981, P. 83-90.

أما الجويني فقد أوكل الى الخليفة وظيفتين، النظر في الدين، والنظر في الدنيا فأما النظر في الدين فينقسم الى النظر في أصل الدين حيث حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمن ودفع شبهات الرافضين، ودعاء الجاحدين، والكافرين الى التزام الحق، والنظر في فروع الدين حيث عدم تعرض الخليفة لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعه على مذهبه، ولا يصددهم عن مسلكتهم ومطلبهم. وأما حفظ الدنيا فينقسم الى حفظ ما حصل عن الكفار بسد الثغور وإقامة الرجال على المراد، وحفظ ما حصل لأهل الإسلام بمراتب الكليات من نقض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والتلصصين والمؤرصدين للرفاق، ومراتب الجزئيات من فصل الخصومات النائرة وقطع المنازعات الشاجرة، وحفظ المرشد على أهل الخطية، والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ. انظر: غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٣٣ وما بعدها. أما الطرطوشي فقد تحدث عن مهام السلطان بصورة عامة، دون حصر محد لها. انظر سراج الملوك، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

لنشر الدعوة، ووظيفة استخلافية غايتها بناء النظام السياسي الذي يستطيع التعبير عن المفاهيم والمثاليات التي صاغتها الأصول المنزلة في ميدان الحكم وإقامة السلطة، وهذه الوظيفة تنفرع منها وظيفتان آخريان، ووظيفة العدالة التي تجسد حقيقة العدالة كمحور لنظام القيم الإسلامي والقيمة العليا، والوظيفة العمرانية الإنمائية بتحقيق الأمن الناتج عن وظيفة العدالة والذي يشكل إطارا مهما لعملية العمران والإنماء وتحقيق وظيفة التغيير والتطوير وفق قواعد عملية الاستخلاف^(١).

ورمة نمط ثالث يغلب على أصحابه النظر إلى وظائف الخليفة من منطلق التحليل المعاصر لوظائف الدولة. خاصة في مجال التشريع والتنفيذ، والقضاء^(٢).

ويبقى للباحث بعد عرض هذه الأنماط الثلاثة أن يورد عدة ملاحظات تكمل عملية المعرفة الواعية بحقيقة وظائف الخليفة:-

الملاحظة الأولى أن هذه الوظائف لا يجوز فصلها بحال عن مقاصد السياسة الشرعية، من حيث إن الخليفة هو المنفذ لمقتضى هذه السياسة في القيام على أمر أمته بما يصلحها.

والثانية أن انطلاق هذه الوظائف من الدين على النحو الذي فصله الفقهاء، خاصة الماوردي ومن سلك مسلكه، وابن جماعة والجويني - ينفي نفيًا كاملاً دعوى فصل الدين عن سياسة الحكم ووظائفه، ولئن جاز ذلك في حكم غير إسلامي لا ديني، فإن أساسه في الحكم الإسلامي ساقط ومهدوم^(٣).

والثانية لا يمكن فصل القيام بهذه الوظائف بحال أيضا عن فقه الواقع، أسلوبا وآداء، ذلك أن ما قد يصلح لتنفيذ هذه الوظائف في واقع زمني ومكاني معين قد لا يصلح لواقع آخر مختلف عنه زمانيا ومكانيا أيضا.

والثالثة أن هذه الوظائف لم تبعد عن تصور الفكر السياسي الإسلامي - فيما عدا

(١) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٣١ وما بعدها، وانظر اجتهادات تقع في نفس السياق: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٧٣-١٧٨؛ د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٤٣؛ مقدمة سلوك المالك لابن أبي الربيع، مرجع سابق، ج١، ص ١٥٦-١٥٩. وانظر أيضا:

Abolhassan Banisadr, Op. Cit., P. 17-43, Ayatollah Yahya Noori, The Islamic Concept of State, Hamard Islamicus, Vol. 111, No. 3, Autumn, 1980, PP. 78-79.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابوبكر جبريل محمد، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٧٣، وانظر أيضا: Abdelrahman Abdul Kadir Kurdi, The Islamic State, A study Based on the Islamic Holy Constitution, London. New York: Mansell Publishing Limited, 1984, PP. 64-68.

(٣) انظر:

Altaf Gauhar, "Islam and Secularism" In: Altaf Gauhar (ed) the challenge of Islam, London: Islamic Council of Europe; 1979, PP. 299-310, Mehdi Mozaffari, Op. Cit. PP. 92-95.

ماذكر - وإذا كان الماوردي قد عد الأمن مباشرة إحدى القواعد التي لا صلاح لحال الدنيا إلا بها^(١)، فذلك لا يغطى إضافات الغزالي وابن تيمية وابن خلدون حقها في الإشارة والتنوية والمقام لا يتسع لذلك بالتفصيل^(٢).

والرابعة أن صلاح هذه الوظائف ليس عبء الخليفة وحده لأنه لا يتحرك في المجتمع السياسي لإقامة الشرع بمفرده، وهذا يعني أن على علماء الأمة، وبقية رعيها تقع التبعة أيضا، وإن كان الخليفة يتقدمهم جميعا بحكم موقعه القيادي فيهم.

(١) انظر: الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٤٤-١٤٥ .

(٢) انظر تحليلا للوظائف الأمنية في تصور هؤلاء المفكرين أورده د. حورية توفيق مجاهد، في مؤنها: الفكر

السياسي، مرجع سابق، ص ٢٤٩، ص ٢٦٠-٢٦٢، ص ٢٨٢-٢٨٤ .

المطلب الثالث الخلافة وإفساد الأمن

قد تنقلب الخلافة بفعل القائمين عليها من أداة فعالية لتحقيق الأمن إلى أداة قاصرة عن بلوغ هذه الغاية، إن لم تكن أداة تحطيم لها، وعندها تصبح الخلافة اسماً بلا مسمى، وشكلاً بلا واقع، وإن توهم هؤلاء القائمون أنهم خلفاء، وأن نهجهم هو نهج الخلافة.

والرسول صلى الله عليه وسلم قد أبحر أن ثمة ولاية - مثل هؤلاء الولاة - سيأتون من بعده، سيدعى كل منهم أنه خليفة، وما هو بخليفة، لأنه على نهج الباطل، وسيرة الظلم والطغيان، وفي الحديث "سيكون بعدى خلفاء يعملون بما يعلمون، ويفعلون ما يؤمرون، وسيكون بعدهم خلفاء يعملون بما لا يعلمون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن أنكر عليهم برئ، ومن أمسك يده سلم، ولكن من رضى وتابع"^(١)، بل أن الرسول صلى الله عليه وسلم يخبر أن مدعى الخلافة سيكثرون، حتى يكاد يصعب على الناس تبيين الحق من المبطل، ولذلك يقول "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء. كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لانيي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر. قالوا فما تأمرنا؟ قال فوايعة الأول، فالأول، اعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"^(٢). والواقع ان دور القائمين على الخلافة - المتوهم - في إفساد الأمن، ومن ثم في الميل بها عن مقاصد السياسة الشرعية، يتضح من خلال مجالات عديدة، وأهمها:

أولاً - إفساد سيرة الحكم :

وإفساد السيرة يكون بإخراجها عن طاعة الله وطاعة رسوله وتعطيل مصالح المحكومين، وتفضيل ما تلميه النفس من مصالح وأطماع، وسواء قام الحاكم بنفسه بقيادة الرعية بموجب هذه السيرة، أو أمر أعوانه باتباعها، أو أقرهم على ذلك دون متابعة، أو مراقبة، أو محاسبة، فقد أفسد على رعيته دينهم "وإنما فضل الملوك على حسب احترامهم للشريعة، وإحيائهم سنتها، ونقص الملوك على قدر إغفالها وتحطيتها، وذلك أن خدمة الشريعة تحركهم للعمل، وإلى أن يعطوا من أنفسهم ما يجب عليهم، والمغفل لخدمة الشريعة من الملوك يأخذ من الخاصة والعامة ولا يعطيها، فهو ناقص، إذ كان خارجاً عن سلطان العدل"^(٣).

(١) انظر: الإمام البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيلها الجوهر النقي لابن الترمذاني، بيروت: دار صادر، ١٣٥٤، ج٨، ص ١٥٨.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٣١.

(٣) انظر: محمد بن محمد الأسدي، التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار، مخطوط مكتبة رفاة الطهطاري بسوهاج، مصر، تحت رقم ٣١٩ تاريخ، ص ٦٠.

وثمة ملاحظة هنا وهي أن إفساد السيرة بالمعنى السابق ليس مقصودا به ما قد ينتج بفعل طروء عوامل لا قبل للحاكم بها، والتي قد تضطره إلى نوع من العجز عن القيام بأمور الحكم ومتطلباته مما فصله الفقهاء في الحديث عن العوارض التي قد تطرأ على الحاكم فتجرح في عدالته، أو تصيبه في بدنه^(١)، بل المقصود إفساد السيرة الناتج عن إرادة الانحراف بالسلطة نحو غايات ليست لها، ووسائل لإدارتها ليست من أخلاق الشرع أو قيمة، ومن ملامح هذا الإفساد:

١ - اتباع سياسة العنف في الرعية، دون الرفق بها، وقد جاء في الحديث "إن شرار الناس الرعاء الحطمة"^(٢)، وهو "العنيف في رعيته لا يرفق بها في سوقها ومرعاها بل يحطمها في ذلك، وفي سقيها وغيره، ويزحم بعضها ببعض، بحيث يؤديها ويحكمها"^(٣). ويدخل في العنف الإخافة والحبس والضرب، وهي أساليب لا أمن فيها البتة لقول عمر بن الخطاب: "ليس الرجل أميناً على نفسه إذا أخفته، أو أوثقته وضربته"، كذلك يدخل في العنف الخنة والاختيار للإكراه على الاعتراف بما لم يرتكب من الأقوال والأفعال، وفي الحديث "الخنعة بدعة"^(٤)، وهي "أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه ويقول كذا وكذا، فلا يزال به حتى يسقط"^(٥).

٢ - الأخذ بالريية وسوء الظن، ذلك "أن الإمام إذا ابتغى الريية في الرعية أفسدهم"^(٦) قال العلماء "أي إذا اتهمهم وجاهرهم بسوء الظن فيهم أدام ذلك إلى ارتكاب ما ظن معهم فأفسدهم"^(٧)، وذلك مخالف لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، لما جاء في الحديث "إني لم أؤمر أن اتقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم"^(٨).

٣ - سياسة الرعية بالخصال المذمومة شرعا، كالبخل والكذب والجبن، وهو ما تزه النبي صلى الله عليه وسلم نفسه منه في قيادة أمته في قوله: "ثم لا تجلوني بخيلا ولا كذوبا ولا جبانا"^(٩)، وقد علق ابن حجر على الحديث بقوله:

(١) انظر الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧-٢٠.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢١٦.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن الأثير، النهاية، ٥٠، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٨.

(٥) نفس المرجع السابق.

(٦) انظر: ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨.

(٧) نفس المرجع السابق، وانظر أيضا ابن الأثير، النهاية، ٥٠، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٥.

(٨) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٦٣.

(٩) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٣٨.

"أن في الحديث ذمًا للخصال المذكورة وأن إمام المسلمين لا يصلح أن يكون فيه خصلة منها"^(١).

٤ - تغليب الغدر في السيرة، فقد قال العلماء في حديث "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به"^(٢) إن فيه بيان غلظ تحريم الغدر لا سيما من صاحب الولاية العامة لأن غدره يتعدى ضره إلى خلق كثير. وقيل لأنه غير مضطر إلى الغدر لقدرتة على الوفاء"^(٣)، والمشهور عند العلماء أن هذا الحديث في ذم الإمام الغادر لرعيته وللكفار وغيرهم، أو الغادر للأمانة التي تقلدها من رعيته والتزم القيام بها والمحافظة عليها، إلا أن بعض العلماء ذكروا أن فيه احتمالاً آخر هو نهى الرعية عن الغدر بالإمام، إلا أن القاضي عياض اختار الاحتمال الأول، وذكر أنه الصحيح"^(٤).

٥ - العمل بالغش والخداع، وقد جاء في الحديث "لا يسترعى الله عبدا رعية ثم يموت حين يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه الجنة"^(٥)، وقد بين بعض العلماء معنى الغش في الحديث، فقال أحدهم "معنى الحديث بين في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله تعالى شيئاً من أمرهم واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم، أو دنياهم، فإذا خان فيما أوثمن عليه فلم ينصح فيما قلده إما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم، وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها لكل مقصد لإدخال داخلتها فيها أو تحريف لمعانيها، أو إهمال حدودهم أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم، أو ترك سيرة العدل فيهم، فقد غشهم"^(٦).

٦ - الاحتجاب عن المسلمين بما يمنع تسير مصالحهم، ويؤدي إلى انبساط النواب فيهم فيكون الخلل الذي يستوجب سوء العقاب في الآخرة"^(٧)، وفي الحديث "من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله تعالى دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"^(٨)، وثمة فارق

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٤.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) نفس المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص ١٦٥.

(٦) نفس المرجع السابق.

(٧) انظر: ابن الجوزي، الشفاء في مواضع الملوك والخلفاء، د. فؤاد عبدالمنعم، الإسكندرية، مؤسسة شباب

الجامعة، ١٩٧٨، ص ٦٨.

(٨) نفس المرجع السابق، ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤.

بين أن يحتاط الحاكم ويؤمن حياته وسيرة العدل في الرعية، وبين أن يجعل بينه وبينها سداً، فلا يصل إليها ولا تصل إليه، وقد روى أن معاوية بن أبي سفيان لما ذكر بهذا الحديث - وكان يحتجب من الناس تحوطاً مما حدث للخلفاء الراشدين من اعتداءات دموية - جعل رجلاً على حوائجهم يستجيب لمطالبهم، ويعلمه بها في حينها^(١).

ثانياً - الخلافة واستغلال الأقارب للسلطة :

وهذا الباب - في غيبة وعى الحاكم، وقصوره عن فهم خطورة إبقائه مفتوحاً - قلما يتركه بجانب الأقربين من هم على شاكلتهم في استغلال السلطة من أصحاب الثارات والفتن والمطامع، فهؤلاء قد يتحالفون مع أقارب الحاكم على الإفساد، وقد يقودون موجات الانتقاد والمعارضة، وقد يشجعون ويشيعون الإشاعات التي تنال من السلطة، خاصة ما يتعلق بالتزامها الديني . من هنا يمكن فهم بعض المعاني التي تضمنتها نصيحة الخليفة الأول لواليه على الشام يزيد بن أبي سفيان، في قوله: "يا يزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكبر ما أخاف عليك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ولي من أمر المسلمين شيئاً فأمرهم عليه، فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً حتى يدخل جهنم، ومن أعطى أحداً حمى الله فقد انتهك في حمى الله شيئاً بغير حقه، فعليه لعنة الله - أو قال - فبرئت منه ذمة الله عز وجل"^(٢).

ولاشك أن الخبرة الإسلامية تقدم نماذج عديدة لما يمكن أن يترتب على إفساد الأقارب للسلطة، وإضعاف هيبتها، وإسقاطها أحياناً. وما حدث في خلافة عثمان بن عفان خير شاهد على ذلك، إذ جاء معها بسط نفوذ بنى أمية الذين برأهم - بفعل اجتهاده، وتناول إعطائهم، ووصل رحمه بهم - مكانة في العطاء المالي، وولاية أطراف الخلافة، لم تكن لمثلهم من بقية المسلمين^(٣)، إلا أن مجريات الأحداث بعد ذلك أثبتت أن سياسة الخليفة في إعطاء أقاربه، وما نالوه من مكانة في خلافته لم يكن لصالح اجتهاده من وجوه منها أنه أوجد فرصة للشكوى والتبرم من هذه السياسة، كما أوجد لعناصر التمرد والفتن مبرراً لكي يقارنوا بين نهجه ونهج الخليفين قبله في معاملة الأقارب، فخرجت المقارنة لغير صالحه وأتاح فرصة للمعارضة لما خلغ ولاية الخليفين قبله، وثبت مكانهم ولاية من بنى أمية، وهذه الآثار السلبية تحالفت ضمن عوامل أخرى في التعجيل بأحداث الفتنة التي أنهت خلافة عثمان بن عفان بتصفيته جسدياً.

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) انظر مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج١، ص ٦ .

(٣) انظر مزيداً من التفاصيل ومصادر ذلك في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢١٦ وما بعده.

ثالثاً - الخلافة وإفساد الأعوان :

قد يتحول الذين يفترض فيهم أن يكونوا أعوان الخليفة على الخير والصلاح إلى أعوان سوء، تؤتى الخلافة من قبلهم، وهكذا يصير حمايتها أعداء لها ويصبح المصلحون لأحوالها مفسدين لها، فإذا بهم قد تحولوا إلى بطانة سوء كذلك التي حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من مفسدها في قوله "ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالسوء وتحضه عليه، والمعصوم من عصمه الله"^(١)، ويدخل ضمن أساليب الأعوان في إفساد الخلافة:

١ - استمراء النفاق وترينه للحاكم، بتزيين الفاسد من أقواله وأعماله، واستحسانها رغم علمهم فسادها، وقد تحدث القرآن عن هذا الأسلوب، وهو يعرض دور أعوان فرعون، فقال تعالى ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآهتك﴾^(٢)، وقد كان لنفاقهم الأثر السيئ الذي أفصح عنه بقوله ﴿سنقتل أبناءهم ونساءهم وإنما فوقهم قاهرون﴾^(٣)، وهكذا شأن النفاق في الحكم، وقد جاء في الحديث "ويل الزرية ويل الزرية، قيل وما الزرية؟ قال الذين يدخلون على الأمراء، فإذا قالوا شراً، أو قالوا شيئاً، قالوا صدق"^(٤).

٢ - إساءة استعمال السلطة، واستغلال إفساد الحكم، ذلك أن "الناس على دين ملوكهم"^(٥) و "إذا أصلح الملك أصلح الناس، وإذا أفسد الملوك أفسد الناس"^(٦)، و "إذا زاغ العامل زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقيت به رعيته"^(٧)، وفي غيبة الرقابة على الأعوان، ومتابعة ما يمارسون من سياسات، يكون استغلال المنصب أسوأ استغلال، ذلك "لأن مثلهم كمثلي الأعضاء، والسلطان كالقلب، ومتى نزلت آفة بعضو لم يأمن تعديها إلى القلب . . . ومتى علم ولاة السلطان أنه يقصد شيئاً فعلوه، فإنه كالسوق مهما نفق فيه جلب إليه"^(٨).

(١) انظر: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ص ٣٩٨؛ ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج٢، ص ١٠١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٤) "الزرية هم الذين ينافقون الأمراء، شبيهم في تلونهم بواحدة الزرابي، وما كان على صفتها وألوانها، أو شبيهم بالغتم النسوبة إلى الزرب، وهو الخطيرة التي تأوى إليها، في أنهم ينقادون للأمراء ويمضون على مشيئتهم انقياد الغنم لراعيها" انظر ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج٢، ص ١٢٣ .

(٥) انظر: الغزالي، التبر المسوك في نصيحة الملوك، القاهرة: مكتبة الجندي، د.ت.٠، ص ٦٦ .

(٦) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج٥، ص ٦٢٢ .

(٧) انظر: المرجع السابق، ج٥، ص ٦٩٦ .

(٨) انظر: ابن الجوزي، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ومحمد السيد الصقطاروي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨، ص ٦٢ .

٣ - ارتكاب الأمور المحرمة، وقد قال علي بن أبي طالب: "إذا كان الغدر طباعاً فالثقة بكل أحد عجز"^(١)، والركون إلى الأعوان دون السيطرة على ممارساتهم موجب لطمعهم في جانب من يقودهم "وكثرة إدلالهم عليه، وأن يسألوه فيما لا يجب لهم. وأن يطلبوا منه ما لا يستحقون، وربما حملهم الإدلال والقرب منه، والتمكن منه على التجرؤ على الأمور المفسدة، وارتكاب الأمور المحرمة، والارتشاء بالأمور المحظورة ويندرج بهم ذلك إلى طرف المظالم فيحتسى بهم كل مفسد، ويميل إلى جانبهم كل مغرض ومنحى، فيغرمهم بالله الغرور... فيحصل بواسطتهم، وبواسطة من ينتمى إليهم كل ما يوجب الخراب والفساد وما نهى الله تعالى عنه من ظلم العباد"^(٢).

٤ - سيطرة الجهل، فليس للعالم الحق أن يكون عوناً على الباطل أو له، وإذا كان الأمر كذلك فإن السبق يكون حين يعم الفساد - لأهل الجهل بأمور المهام الموكولة إليهم، فتختلط عليهم المهام، وتختبئ بهم الاختصاصات، وتتداخل حتى تصبح أكبر منهم، وهكذا حتى يضرب الجهل بجذوره، وإذا آل أمر بطانة الحاكم إلى أمثال هؤلاء فقد إذن الخير معهم بزوال.

٥ - الإحالة بين الخليفة والرعية، بحجب شكواها ومطالبها عنه، حتى ليصبح من العبث العودة إلى الشكوى^(٣)، لاستبداد أولئك الأعوان بتدبير أحوال الخلافة بحسب أغراضهم لا أغراض الشرع، ومتى انتهى الأمر إلى ذلك "طلب كل واحد منهم ما يريد، ويهواه، وصار لكل واحد منهم أعواناً، وكل منهم يظلم في مكانه، ويفعل ما لا يرضى به مولاه، وصار أهل الفساد كل منهم يخبئ في ظلمة عشواء"^(٤).

رابعا - الانغماس في ماديات الوجود الإنساني :

وهذا المسلك حين تنحرف إليه السلطة، فقد آثر القائمون عليها إما الانعزال عن حقيقة الاستخلاف الحق، أو أنهم قد استهوتهم إرادة تطويع الاستخلاف للمكاسب الخاصة، والمطامع الذاتية، واتخاذ الخلافة مطية للانفتاح على مغرباتها، والتهرب من مسؤولياتها، يوجب أمرين، أحدهما في الدنيا، والآخر في الآخرة.

فأما الذي في الدنيا فهو التفريط في أمانة الحكم وخيانة العهد بالجحى بها على غير

(١) انظر: محمد بن محمد الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) انظر ما أورده بتفصيل في هذه الناحية: القلعي، مرجع سابق، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٤) انظر: محمد بن محمد الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٣.

وجر هينا، تمكينا للدين وإعمارا للأرض به، ويتحقق ذلك كله بمظاهر عبادة منها، التنافس على الدنيا، وهو ما حذر منه الحديث النبوي "لا الفخر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تسقط عليكم الدنيا كما يسقط الثوب من كاهل من كان قبلكم فتنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم"^(١)، ومنها من ناحية ثانية نزع البركة من الحياة كما في الحديث "إن هذا المال حلوة خضرة، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع"^(٢)، ومنها ثالثا تسليط الشقاء على الراعي والرعية، وهو ما حذر منه الخليفة الثاني، لما أرسل إلى أبي موسى الأشعري واليه على الكوفة- وقد علم أنه قد ظهرت عليه وعلى أهل بيته الشراء في اللباس، والمطعم، والمركب - يقول "فياك يا عبد الله أن تكون بمنزلة البهيمة، مرت بوادٍ خصب فلم يكن لها هم إلا التسمن، وإنما حثفها في السمن، وأعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقيت به رعيته"^(٣).

وأما الذي في الآخرة من الجزاء على تضييع الخلافة بالانغماس في ماديات الحياة، دون أداء وظائفها الحضارية فهو سوء الحساب وجسامة العقاب ﴿الذين اتخذوا دينهم هوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون﴾^(٤)، وقد روى أن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى نبيه موسى عليه السلام "قل للملوك الأرض ينزلوا جذب الأرض، وينزلوا الرعية خصبها، ويشربوا كدر الماء، ويسقوا الرعية صفوه . فبى حلفت لئن نزلوا خصب الأرض وأنزلوا الرعية جذبها، وشربوا صفو الماء وسقوا الرعية كدر الماء، لإنناقشنتهم الحساب الذرة، والشعيرة"^(٥).

خامسا - الخلافة وتغييب دور العلماء :

فالعلماء هم سند السلطة الشرعية، يرشدون خطواتها، ويصححون ممارساتها، ويصدقونها النصح والتوجيه بلا زيف أو خداع أو هيبه في الحق، والسلطة الشرعية في ذلك أكثر حرصا من العلماء على إنزالهم هذه المكانة؛ لكن حين تفسد السلطة، وتعطل مقاصدها يحال بين العلماء وبين مكاتبتهم هذه، فإذا بهم يؤخرون، وإذا بعلماء السلطان يقدمون، وقد سبق القول أن سيادة مثل هذه الفئة بجانب السلطة دليل على سيطرة الشر والفساد، وسوف تتضح أبعاد هذا الإجمال في موضع لاحق.

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٧، ص ١٩٦-١٩٧ .

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج٥، ص ٦٩٦ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥١ .

(٥) انظر: ابن الجوزي، الشفاء، مرجع سابق، ص ٦١ .

الطلب الرابع

الخليفة وتحقيق الأمن - دراسة في النموذج التاريخي

اختار الباحث منهج التصدي لحركة الردة في صدر الإسلام كنموذج تاريخي لكيفية الربط بين قدرة الخليفة وبين تحقيق الأمن في المجتمع السياسي، وقد أملى هذا الاختيار اعتباران، أولهما أن هذا المنهج يبرهن بوضوح على أن القيادة الحاكمة ينبغي أن تتقدم جميع أطراف المجتمع في تحمل مسؤولية ما قد تتخذه من قرارات، وأنها عندما تمتلك الوعي والبصيرة بخير ما يصلح المواقف المتأزمة يجب أن لا تتردد في إمضاء ما تراه مناسباً من قرارات، وإن لم تلق القبول الجماعي من الأمة في بداية طور الاستشارة، بشأنها. والثاني فإن منهج التصدي لحركة الردة يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن قوة الجماعة السياسية إنما تكمن أساساً في الالتحام والتعاون والتضامن مع قيادتها بعد الاعتصام بعقيدتها، وإن اختلفت معها أحياناً في رؤية أنسب الحلول لمواجهة بعض قضايا التعامل السياسي. وسيظل الحوار الذي دار بين الخليفة الأول والمسلمين - على تعدد مستوياته - قبل إمضاء قرار التصدي للردة، مسجلاً في تطور الحركة السياسية الإسلامية كدليل على كيفية الخروج من محنة اختلاف الآراء إلى أمن اتفاق الكلمة ووحدتها ومن ثم إلى أمن الأمة ووحدتها.

ويمكن - في ضوء هذين الاعتبارين - ودون دخول في تفصيلات كثيرة لا يتسع لها المقام - تناول منهج أتصدي لحركة الردة في العناصر الأربعة التالية:-

أولاً - الملامح العامة لحركة الردة :

قد تكون السيدة عائشة - أم المؤمنين - من أكثر المسلمين الذين صوروا الملامح العامة لحركة الردة، وهي تقول "فلما قبض الله نبيه صلى الله عليه وسلم ضرب الشيطان رواقه، ومد طنبه، ونصب حباله، وأجلب بخيله ورجله، واضطرب جبل الإسلام، ومرج عهده، وماج أهله، وبغى الغوائل، فظننت رجال أن قد أكثبت أطماعهم.." (١).

لقد وجدها بعض الأعراب فرصة ليحاهروا بخلع ربة الإسلام، والارتداد، ذلك الارتداد الذي حمل من الملامح مايلي:-

١ - الخروج الجماعي على التعاليم المنزلة، فقد شملت الردة بغطائها غالبية

(١) الرواق ذو القساط، والطنب هو الحبل الطويل يشد به سرادق البيت أو التند، وأجلب صاح، ومرج فسد واختلط واضطرب، وأكثبت أي قربت، انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق،

القبائل العربية الا القليل منها، وكإنما كانت بهذا الخروج الجماعي على اتفاق مسبق، وعبارة الطبري "وارتدت كل قبيلة عامة أو خاصة إلا قريشا وثقيفا"^(١)، تؤكد هذا المعنى .

٢ - وجود القيادات الفاسدة على رأس القبائل التي تزعمت الارتداد، لأن معظمها جاء ليعلن النبوة ادعاء وكذبا، وقد فصل ابن كثير الأمر حين ذكر أن "العرب ارتدت عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ما خلا أهل المسجدين مكة والمدينة، وارتدت أسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود العنسي، وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر، وكانت حنيفة مقيمة على أمرها - أي في الارتداد - مع مسيلمة الكذاب، وارتدت سليم مع الفجاءة، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة"^(٢) .

٣ - التابع الزمني، ذلك أن موجات الردة التي اجتاحت قبائل كثيرة على النحو السالف ظلت تتوالى في إعلان انفصامها عن تعاليم الإسلام، على تنوع درجاته، ولعل التساؤل الذي يفرض نفسه هنا هو لماذا استشرت نار الردة لتأخذ هذا الانتشار الواسع؟ وينبنى على هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية لعل أهمها لماذا ادعت معظم قيادات الردة - بما فيهم سجاح المنتبئة - النبوة؟ وهل جاء هذا الادعاء من فراغ؟ ولماذا لقيت دعوى الخروج والارتداد هذا القبول الجماعي؟ تساؤلات لها مغزاها، بيد أن الإجابة عليها تقتضي تحليل الموقف السياسي الذي تفجرت خلاله هذه الحركة بكل عناصر تفاعلاته المختلفة، وبالذات منذ إرهابات ادعاء النبوة في أواخر عصر النبوة مع مسيلمة الكذاب^(٣) .

٤ - تعدد الأشكال، فلم يكن الذين ناصبوا تعاليم الدين العدا والقطيعة على نهج واحد في عدائهم وقطيعتهم، بل كانوا ثلاثة أصناف، أحدهم ادعى أصحابه النبوة لأنفسهم ودعوا إلى اتباع أباطيلهم بعد أن أنكروا - وما شايهم - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هؤلاء مسيلمة والأسود، وطليحة، وسجاح، والثاني فرق فيه أصحابه بين تعاليم الدين، فرأوا أن الصلاة شيء، والزكاة شيء آخر، وإن الالتزام بالأولى لا يفرض الالتزام بالثانية . والثالث أنكروا

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، ٠٠، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٤٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٠٠، مرجع سابق،

ج٢، ص ٣٤٢، تاريخ ابن خلدون، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٩، ج٢، ص ٦٥ .

(٢) انظر: ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، ج٦، ص ٣١١-٣١٢ .

(٣) انظر ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص ١٦٠-١٦١، وانظر ايضا ما أورده ابن كثير، البداية، مرجع

سابق، طبعة ١٩٨٠، ج٥، ص ٤٨ وما بعدها .

فيه أصحابه جميع الشرائع، وتركوا الصلاة والزكاة وغيرهما من أمور الدين، عائدن إلى عصر الجاهلية الأولى بكل ما كان فيه من مضادات القيم والأخلاق^(١).

٥ - التشتت المكاني، فكل قبيلة من القبائل المرتدة كانت تستوطن جزءا من إقليم المجتمع المسلم قبل أن تعلن ردتها، معنى ذلك أن مصادر الخطر التي أحاطت بهذا المجتمع كانت متعددة الجهات والمصادر، فهل كانت عناصر الردة تريد أن تحرق جدار التماسك الذي ابنه المجتمع المسلم في عصر النبوة من كل ناحية؟ أم أنها أرادت أن تستنزف موارد الخلافة في معارك متعددة الأماكن لشل فاعلية الحركة في التعامل معها ببعثرة طاقات هذه الحركة؟

ثانيا - أهم الدلالات السياسية لحركة الردة :

لا شك أن في حركة الردة مجالا لاجتهادات المحللين والباحثين قد تختلف رؤاهم تبعا لاختلاف مناهجهم في الاقتراب من هذا الحدث التاريخي بكل أبعاده السياسية، والاقتصادية، والعقيدية، والاجتماعية، وما شاكلها، وأيا كانت هذه المناهج فإن التطور السياسي لأحداث الردة لا يعدو أن يكون جزءا من التطور السياسي للمجتمع المسلم، وعليه فما يجوز على الأخير من ضرورة استقامة المنهج في التحليل، والأصالة في النظر، يجوز على الأول، وليس من الحكمة في شئ أن يظل تاريخ الردة وتحليلها نهبا لكل ناهب، ومطعنا لكل طاعن، وحقلا تمارس فيه التحليلات على اختلاف نشاز هويتها، حين يظل المسلمون عاجزين عن قراءته - أي التطور المرتبط بالردة - قراءة مستقيمة المنهج، والمقصد.

والواقع أن حركة الردة - انطلاقا من هذا التحفظ - كانت لها الدلالات السياسية التالية:-

١ - إن الإسلام لم يكن قد تمكن بعد من قلوب كثير من أفراد القبائل العربية، ذلك أن هؤلاء الأفراد - بلا مبالغة في القول - أصيبوا بنوع من ضيق الأفق وفساد الرؤية، حين فهموا أن الطبيعة الأبدية لأحكام الإسلام وتعاليمه قد تقبل التجزئة أو التبعض كما ظن بعضهم، أو قد تقبل التوقف والانقطاع كما اعتقد بعضهم الآخر، أو قد تقبل الكفر بها كما أظهره بعضهم الثالث . لقد اجتمعوا رغم اختلاف أشكال ردتهم على أنه لا يحق لأحد بعد الرسول صلى الله عليه وسلم مطالبتهم بالاستمرار في أداء تكاليف الإيمان . فلما انتهت قيادة

(١) انظر . لرجع السابق، ج٦، ص ٣١٢، وانظر أيضا: بدر الدين العيني، عمدة القارى، شرح صحيح البخاري، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ٥٠٥، ج٨، ص ٢٤٢ وما بعدها.

النبوة قادمهم الفهم الخاطيء للإسلام إلى التحلل من أبدية الرسالة، وفاتهم أن حامل الرسالة بشر تسرى عليه سنن الله في إحياء البشر وأماتهم.

٢ - إن الروح القبليّة التي جاء الإسلام ليستأصل جذورها من العلاقات والمعاملات والعبادات لم يقض عليها تماما عقب إعلان كثير من القبائل الإسلام، فلما قبض الرسول صلى الله عليه وسلم، ارتجت الجزيرة وعادت العصية من جديد^(١)، لتعلن رفض السلطان القرشي، ذلك أن "كاذب ربيعة خير من صادق مضر" كما كان يعتقد بعض المرتدين^(٢).

٣ - إن وقع الهزة التي أحدثها الإسلام لتقويم معوج القيم الجاهلية وسقيمتها كان عنيفا على بعض من تظاهروا بالإسلام، ولم يكن قبولهم له إلا من قبيل بجمارة الواقع حتى تحين الفرصة لإعادة ما أخذه الإسلام بأحكامه، خاصة من الذين طمعوا في وراثة مجد أكبر، وممارسة زعامة دينية ودينية، فذهبوا يستبقون الحوادث قبل أن تسبقهم بدخولهم الإسلام، فلما دخلوه وجدوا ما رغبوا وهما.

٤ - إن رفض العربي الخضوع لأي سلطان أو توجيه يأتيه من أعلى، أو من مركز السلطة السياسية - التي لم يعتد على سلوكياتها التي تخالف ما جبل عليه من حرية الحركة وكثرة التنقل والتحول دون أية قيود - كان أحد مصادر رفض السلطان الرئاسي لعاصمة الخلافة، وإن اختلفت القبائل في مسلكها هذا. وهذا الرفض كان ينطوي على تشجيع الانقسام العقيدي وزعزعة مركز السلطة، وهو أمر لم يكن الخليفة الأول أو المسلمون جميعا على استعداد للتسليم به.

٥ - إن الوفود التي جاءت لتعلن إسلامها نيابة عن اقوامها أمام النبي صلى الله عليه وسلم لم تفهم في معظمها حقيقة الإسلام، أو لم تنقلها بالمنهج السليم^(٣)، لقد عادت هذه الوفود إلى اقوامها حاملة لواء الإسلام ظاهريا، دون أن تتحول به إلى سلوك معاشي يتفق وطبيعته، وكان الله سبحانه قد أرادها - أي الردة - محنة لتقويم التصور ليعود بأصحابه إلى المعنى الحقيقي للإسلام^(٤).

٦ - إن مجيء الردة - بكل ملامحها، ودلالاتها السابقة - كان امتحانا محصا

(١) انظر: محمد حسن بريغش، ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤، ص ١١٩.

(٢) انظر: د. سعيد عبدالفتاح عاشور، أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، عدد يناير - مارس ١٩٨٢، ص ٢٨٢، عبدالرحمن أبوزهرة، الوحدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ١٧.

(٣) انظر خطب هذه الوفود في أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٤) انظر: محمد حسن بريغش، مرجع سابق، ص ١٤٥.

للمجتمع السياسي المسلم في أكثر من ميدان، فقد امتحن في ميدان الثبات على المنهج الذي تركه الرسول صلى الله عليه وسلم وألزم المسلمين اتباعه من بعده، وامتحن كذلك في ميدان فعالية قدرات قيادتها ومدى ما لديها من فهم لطبيعة رسالة الإسلام الحضارية كمنهج متكامل لا يقبل التجزئة^(١)، وامتحن أيضا في ميدان القدرة على حشد طاقات الجهاد لتدارك بعض الآثار السلبية للممارسات الخاطئة داخل المجتمع، وامتحن أخيرا في كيفية التصرف مع قطاع من أفرادهِ حين يتقلب بين حالين حال إسلامه، وحال ارتداده بعد إسلامه.

ثالثا - قرار التعامل مع حركة الردة :

آثر الخليفة الأول أن ينزل إلى جماعة المسلمين ليعرف مواقف أعضائها رغم أنه كان يعيل إلى قتال المرتدين، وتروى المصادر أنه جمع المهاجرين والأنصار ليعرض عليهم حقيقة الموقف المتأزم، فلما سألهم الخليفة المشورة تباينت وجهات نظرهم، حتى خلص إلى قراره - الذي وافق عليه المسلمون - بقتال المرتدين، وهنا يجب ملاحظة التالي:-

١ - إن الاتفاق على هذا القرار جاء بعد تبادل الحوار والمناظرة وإعمال النصوص المنزلة خلالهما، وهو إن اتفق في ذلك مع قرار السقيفة الذي قضى باختيار الخليفة الأول، إلا أنه اختلف عنه في بعض الوجوه مثل الغاية من اتخاذ القرار، والظرف التاريخي الذي أحاط به، ومدى وجود - أو عدم وجود - قيادة للمسلمين حال اتخاذ القرار، وزعماء الحوار والمناظرة، ومكان اتخاذ القرار، ووجهته.

٢ - إن رأي كثير من الصحابة الذين تقدمهم عمر بن الخطاب في الإدلاء به، كان يعيل إلى رفض قتال المرتدين، وكانت حججهم في ذلك أنه لا ينبغي قتال أحد مادام يقر بالتوحيد، كما أن المرتدين كانوا حديثي عهد بالإسلام، فضلا على أنه ينبغي التريث حتى يعز الإسلام، فيكون قتالهم سهلا ميسورا^(٢).

٣ - إن رؤية الخليفة في قتال المرتدين انطلقت من اقتناعه أن الكفر كله ملة واحدة، وأن أحكام الإسلام وعباداته تشد بعضها بعضا، فلا إسلام لمن فرق بين الصلاة والزكاة، كما أنه لا حجة لمن فرق بين كلمة التوحيد والزكاة، لأن الثانية من مقتضيات الأولى^(٣)، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن إقرار المرتدين على باطلهم مدعاة لتمادهم في نقض عرى الإسلام وعباداته واحدة تلو الأخرى لكان قتالهم أولى^(٤)،

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) انظر: العيني، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٤٣، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعه ١٩٨٠، ج٦، ص ٣١١ - ٣١٢

(٣) انظر نفس مصادر هامش (٢).

(٤) انظر ما ورد على لسان الخليفة بهذا الشأن في: ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق؛ ص ٨١ .

من هنا كان إصرار الخليفة على رؤية "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها"^(١).

٤ - لم يكن اختلاف الصحابة مع الخليفة مشارا بشأن الموقف من الذين ارتدوا مدعين النبوة، أو الذين ارتدوا كفرا بالدين وشراعه، وإنما كان مثار الاختلاف هو الموقف من الذين منعوا الزكاة، فلما عرضت الآراء وحججها، وتبين للمسلمين أن كفة السند الشرعي تميل إلى رأي الخليفة كانت طاعتهم لقراره حتى قال عمر بن الخطاب بعد أن كان رائدا في رفض قتالهم "والله لقد علمت حين عزم الله لأبي بكر على قتالهم أنه الحق"^(٢).

رابعا - الخليفة وتنفيذ قرار تصفية حركة الردة :

لم يفت الخليفة تحصيل عاصمة الخلافة - المدينة - تحقيقا لردع أي اعتداء قد يقوم به المرتدون، وهو يعد العدة لتنفيذ قرار القتال، ولقد صدق ما توقع، إذ طمع كثير من الأعراب في المدينة، وأرادوا الإغارة عليها، فخرج المسلمون يطاردون فلولهم، وعزم على متابعة جهادهم بنفسه، إلا أن بعض الصحابة أشاروا عليه بأن ينبع عنه من قادة المسلمين ورجال حروبهم من يكفونه مؤنة هذا القصد^(٣)، وقد استصوب الخليفة الرأي فحرك بعض هؤلاء القادة بعد أن عبأ لهم العتاد من الجنود والسلاح وألزمهم اتباع أحد مسلكين مع المرتدين:

أولهما: المسلك السلمي فقد تحدثت المصادر التاريخية عن خطوة اتبعها الخليفة تجسيدا لمسلكه السلمي هذا، فحواها أنه حمل قادة جيوشه نسخا من كتاب واحد يدعو المرتدين إلى الدخول في إسلام من جديد، فإن قبلوا كف عنهم القتال، وإلا كان السيف هو الفاصل، وقد جاء في هذا الكتاب "٠٠٠ وإنى بعثت اليكم فلانا في الجيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته أن لا يقاتل أحدا، ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب له أمر وكف وعمل صالحا، قبل منه وأعان عليه، ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك"^(٤).

والثاني المسلك القتالي، وهو بديل اتضح للخليفة أن لا مفر من اللجوء إليه لإرجاع

(١) انظر: الكاندهلوى بروايات عديدة، مرجع سابق، ج١، ص ٣٢٠.

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، ج١، ص ٣٢٠.

(٣) انظر: د. سعيد عاشور، مرجع سابق، ص ٣١٥، محمد أحمد باشميل، حروب الردة، القاهرة: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٣٣.

(٤) انظر نص هذا الكتاب في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٥١ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٢٧-٣٢٨.

بعض القبائل المرتدة، لذا جهز جيوشه، وقسمها إلى أحد عشر لواء، جعل لكل لواء قائدا، حدد له خطته، والهدف الذي ينبغي تحقيقه، وسيرته فيمن تحت يديه من جنود المسلمين، وسيرته أيضا في أهل الردة^(١)، أما الخطة العامة للقتال فقد ارتكزت على الآتي^(٢):-

١ - ضمنت الخطة أحكام التعاون بين هذه الجيوش جميعها بحيث لا تعمل كأنها منفصلة تحت قيادات مستقلة، وإنما هي رغم تباعد المكان جهاز واحد، وقد تلتقى - أو يلتقى بعضها ببعض - لتفترق، ثم تفترق لتلتقى، كان ذلك والخليفة بالمدينة يدير حركة القتال ومعاركه .

٢ - احتفظ الخليفة بقوة تحمي المدينة - عاصمة الخلافة - واحتفظ بعدد من كبار الصحابة ليستشيرهم، وليشاركوه في توجيه سياسة الخلافة في تلك الفترة .

٣ - أدرك الخليفة أن هناك جيوشا من المسلمين داخل المناطق التي شملتها حركة العصيان والردة، وقد حرص على هؤلاء المسلمين من أن يتعرضوا لنقمة المشركين، ولذلك فإنه أمر قادته باستنفار من يمرون بهم من أهل القوة من المسلمين من جهة، وبضرورة تخلف بعضهم لمنع بلادهم وحمايتها من جهة أخرى .

٤ - طبق الخليفة مبدأ الحرب خدعة مع المرتدين، حين أظهر أن الجيوش تنوى شيئا وهي في حقيقة الأمر كانت تستهدف شيئا آخر، زيادة في الحيلة والخدع من اكتشاف خطته .

وبهذه الخطة المحكمة استطاعت جيوش المسلمين إرجاع بعض المرتدين إلى الحق مع الإسلام، أحيانا بلا قتال، وأحيانا أخرى بالقتال حتى عادت قواعد الأمن راسخة إلى دعوتهم وخلقاتهم .

(١) من خلال كتاب جامع أعطى لكل قائد منهم نسخة منه، انظر مضمون هذا الكتاب في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٢) انظر بتصرف: د. سعيد عاشور، مرجع سابق، ص ٣١٨ وما بعدها، وانظر فيمن أشاد بقدرة الخليفة الأول علي التصدى لحركة الردة:

Fred Mcgrow Ponner, The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981, PP. 82-90, Glubb, Op.Cit., P. 110.

المبحث الثالث الأمة وحدود الاتساع الإقليمي

تحتل دراسة مفهوم الأمة مكانا مهما في التحليل السياسي للظاهرة الإسلامية عامة، وتحليل ظاهرة الأمن خاصة، فالأمة في تحليل الظاهرة الإسلامية هي المخاطبة بأحكام شريعة الإسلام، وهي المكلفة بنقل مدرجاتها ومفاهيمها إلى التزام واضح وصريح لتكون - في عقيدتها، ونظمها، وممارساتها- خير أمة أخرجت للناس، والأمة في تحليل ظاهرة الأمن هي الوعاء البشري الذي يشكل أداة الأمن وغايته الوسيطة، لتحقيق الغاية الكبرى في نشر الدعوة والحفاظ عليها، ذلك أن أول ضمانات أمن هذه الدعوة أن يكون الأمن متحققا لمحتضنيها، وحاملي لوائها إلى الناس.

من هنا يصبح الحديث عن مفهوم الأمة ودورها في تحقيق الأمن - أو التفريط فيه - له أهميته، ليس لمحاولة وضع بعض الضوابط المتهاجية التي تنقيه مما قد علق به، أو لمحاولة قياس واقع المسلمين المعاصر من خلاله، بل ولأن ذلك قد يساعد على إيجاد تفسير منطقي ومقبول لظاهرتين يعاني منهما الواقع المسلم المعاصر، أولاهما ظاهرة التردى الحضاري بكل مظاهره من ضعف وتخلف، واتباع لمناهج غير إسلامية، أورثت المجتمع المسلم تداعيات كثيرة أثرت بالسلب على أمنه، والظاهرة الثانية هي انتقاص أطراف بلاد المسلمين في كثير من المواقع والأقاليم التي تنتمي حضاريا إلى الإسلام، لماذا حدثت الظاهرتان؟ وما السبيل إلى تجاوزهما؟ أو بعبارة أدق ما السبيل إلى استعادة الوظيفة الحضارية لهذه الأمة.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم الأمة

تجدر الإشارة مقدما إلى ملاحظة أن تحليل مفهوم الأمة على مدار هذا المبحث لا ينفصل عن تحليل مفهوم الخلافة، ذلك أن خليفة المسلمين هو إمامهم، فهو أحد مكونات هذه الأمة - وليس من قبيل المصادفة أن يبيح الجذر اللغوي لكلا المفهومين من مادة واحدة هي أم التي تحمل معاني عديدة كما سيرد لاحقا - بجانب علمائها، وبقية رعيتهما من عامة المسلمين، وإنما لجأ الباحث إلى التجزئة بين المفهومين لأغراض التحليل والدراسة، وليبان الأهمية الخاصة للخليفة الشرعي في قيادة أمتة لتحقيق الأمن، فضلا على إثبات أن أمنها مهما ارتبط باستمرار وجود هذا الخليفة، فإن مسؤوليتها في الحفاظ عليه تظل باقية وإن سقطت خلفيتها - لسبب أو آخر - حتى يبيح من يخلفه من بعده ليتولى هذه المسؤولية، وقد سبق القول أن أمن المجتمع السياسي لا قيمة له بدون وجود القائد الذي يجرس الدين ويسوس الدنيا به .

وبداية فإن مادة أم المأخوذ منها لفظ الأمة لها أكثر من معنى، منها القصد، والشرعة والدين، والقرن من الناس، والجيل، والجنس، والرجل الذي لانظير له، والحين والملك، والطاعة، والعالم، والقوم، والطريقة . وجماع هذه المعاني، وأصلها المقصد ولذا قال ابن منظور، "إن معنى الأمة في الدين أن مقصدهم واحد"^(١) .

فكان جوهر الأمة هو وحدة مقصدها^(٢)، ومقصد الأمة الإسلامية الواحد هو تحقيق

(١) انظر مادة أم في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٩، انظر بعض المعاني والدلالات المختلفة لمفهوم الأمة في : د. مصطفى كمال وصفي، مصنفه النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩١ وما بعدها؛ د. منى أبو الفضل، مفهوم الأمة في الإسلام في دلالات اليقظة الإسلامية المعاصرة، بحث منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام، التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ٥-٦ مايو ١٩٨١؛ د. أحمد البغدادي "المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن"، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني، السنة العاشرة يونيو ١٩٨٢، ص ٧-٢٢ . د. محمد المبارك، "مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي"، الأمة، العدد الأول، السنة الثانية، محرم ١٤٠٢هـ، ص ١٠-١٥؛ د. مصطفى كمال وصفي "الأمة الإسلامية، وتركيبها الدستوري"، الأمة، العدد السادس السنة الأولى، جمادى الآخرة ١٤٠١هـ، ص ٢٩-٣٢ . وأنظر أيضا:

Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of The Ummah in Islam" in Mutaz Ahmed, Op.Cit., PP. 87-96, Syed Barakat Ahmed, "Non Muslims and The Umma", Studies in Islam, Vol;XXIV,No.3, Autumn, 1985, PP. 80 - 118, A.Kram Raslan, OP. Cit., PP. 52-76.

(٢) ورغم وضوح الأصل اللغوي لكلمة الأمة في العربية إلا أن دائرة المعارف الإسلامية - في نسختها العربية المترجمة - انكرت ذلك، فزعمت أن الكلمة دخيلة، وأخوذة من الكلمة العبرية "أما" أو من الكلمة الآرامية "أميثا" فلاصله مباشرة بينها وبين كلمة أمة - العربية - التي تدل على معانٍ أخرى، وقد رد القائلون بترجمة وتعريب هذه الموسوعة باستفاضة على ذلك انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتعريب د. إبراهيم

عبوديتها وعبادتها لله تعالى في نفسها أولا ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَإِنَّا بِكُمْ فَاعِبِدُونَ﴾^(١)، ثم دعوة الناس إلى التوحيد ثانيا ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهُودًا بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^(٢)، وقد حدد القرآن الكريم مضمون دعوة الأمة غيرها في قوله تعالى ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٣)، وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٤)، ولذلك كان جديرا بكل من يحقق كلمة التوحيد في نفسه، أو يدعو إليها أن يتسبب إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم، في اتباع منهجه والافتداء به، وتحمل عبء هذا المنهج بعده، وفي إطار ذلك يجب أن تفهم نسبة الأمة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في أكثر من حديث نبوي، كما في حديث "إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به نفسها ما لم تعمل، أو تكلم به"^(٥)، وحديث "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فرفق به"^(٦).

وعبادة الأمة لله الواحد، واتباعها للمنهج الواحد الذي أرسل به النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يعطيها تميزها عن غيرها من الأمم بأوصاف الوسطية، والخيرية، والدعوة، وغيرها من الأوصاف التي ذكرتها الأصول المنزلة، فضلا على إعطائها أساسا للانتماء ينطلق من العقيدة ليستوعب كافة الانتماءات الأخرى، وبهذا المعنى الموجز يحمل مفهوم الأمة الإسلامية عدة دلالات:

الدلالة الأولى : الأمة رباط عقيدي :

فما يميز هذه الأمة أنها أمة التوحيد، والتوحيد هو الذي يخلع على أبنائها صفة الإسلام فإذا هم مسلمون ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ﴾^(٧)، ويفرض عليهم أن يكونوا رباطا واحدا ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَإِنَّا بِكُمْ فَاعِبِدُونَ﴾^(٨) وأن تكون ذمتهم واحدة، فمن اعتدى منهم عليها كانت عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين^(٩)، وقد سبق الحديث عن آثار التوحيد الأمنية، أما بالنسبة للأمة بصفة خاصة، فيمكن

حورشيد وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩، ج٤، ص ٤١١-٤١٥.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٩٢

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨١ .

(٣) سورة آل عمران، ١٠٤ .

(٤) سورة آل عمران، ١١٠ .

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤٧ .

(٦) انظر: المرجع السابق، ج١٢، ص ٢١٢-٢١٣ .

(٧) سورة الحج، الآية ٧٨ .

(٨) سورة الأنبياء، الآية ٩٢ . وانظر تفسير الآية في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٧، ص ٨٥ .

(٩) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج٨، ص ٥١٣-٢١٥ .

القول أن ارتكانها على التوحيد له أكثر من مغزى واحد.

وأول ذلك أنه يجعل بقاء الأمة مرتبطة بالعلة - أي الرسالة الإلهية - وليس بالمعلول - أي حاكمها - وصحيح أن الإمامة هي الرمز الجسد للأمة، والمثلة لها، وأداتها التنفيذية التي تقوم بمصالحها، ألا أن اختفاء الإمامة - كما سبق - لا ينفي وجود الأمة لأنها المستودع البشري للرسالة^(١).

والمغزى الثاني أن التوحيد هو الذي يقيم أساس الجماعة المسلمة على رباط معنوي لاتنقسم عرارة ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها﴾^(٢)، فالأمة - إذا - مفهوم معنوي وحضاري، وهي انتماء ديني، حيث يسيطر كتاب واحد، وتعاليم واحدة، واتباع واحد^(٣).

أما المغزى الثالث فإن الاستعلاء الذي يصنعه التوحيد للأمة هو استعلاء ديني^(٤)، أما غيرها من الأمم فإما أنها تدخل فيها فتستعلى باستعلائها، أو أن تبقى على ما هي عليه من ديانات، ولكن لا يسمح لها بفرض نفوذها واستعلائها على المسلمين ﴿وَاللَّهُ الْعِزَّةَ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥)، فالاستعلاء هنا قائم على الارتقاء الديني النابع من تطابق ممارسات الأمة ومثاليات التوحيد، فإذا بها أمة مختارة - بمجولة ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾^(٦) - لكي تتحمل رسالتها الحضارية القيادية على هدى من دينها.

والمغزى الرابع أن التوحيد يصبغ الأمة بنمط قيمى توحيدى يجعل الأخوة في الله، والحب فيه، وكذا بغض الكره، والتواصى بالحق والصبر، والاعتصام بحبل الله جميعاً، والطاعة لله ولرسوله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعض خصائصها المهمة، كما يجعل رؤاها واحدة، وشعورها واحداً، وعملها واحداً، وحضارتها واحدة^(٧).

أما المغزى الأخير فإن الأمة - من منطلق التوحيد نفسه - لا مكان فيها لاستعلاء أحد على أحد من أبنائها، إلا بقدر تفاعلهم بالتوحيد معه، وذلك مقام التقوى، فالكل سواء، والكل من أبناء هذه الأمة، وليس في الشريعة الإسلامية مادة تعطي مسلماً ما لا تعطي مسلماً آخر من الحقوق في العبادات والمعاملات، والاجتماع، والاقتصاد،

(١) انظر: د. منى أبو الفضل "مفهوم الأمة في الإسلام"، في دلالات اليقظة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١-٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣) انظر مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لسلوك المالك لابن أبي الربيع، مرجع سابق، ج ١، ص ٩١.

(٤) انظر في تحليل المفهوم وتمييزه عن العنصرية في مقدمة د. حامد ربيع في تحقيق سلوك المالك، مرجع سابق،

ج ١، ص ٨٧.

(٥) سورة المذنتون، الآية ٨.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٧) انظر: د. إسماعيل راجح الفاروقى، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

والسياسة، وما إليها من شعب الحياة الإنسانية.

الدلالة الثانية : وسطية الأمة عدل واعتدال:

وهذا هو المتبادر من قوله تعالى ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾^(١)، وقد اجتهد المفسرون لتحقيق معنى الوسط، فذهب أكثرهم إلى أن أصل الوسط العدل والخير، فأحمد الأشياء أوسطها بلا تفريط أو إفراط، ومال بعضهم إلى تفضيل أنه التوسط في الدين، فلا أهله أهل غلو فيه كالنصارى الذين غلوا بالترهب وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير كاليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به، ولكنهم أهل توسط، واعتدال، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها^(٢)، ولذلك خصهم الله بأكمل الشرائع، وأقوم المناهج، وأوضح المذاهب^(٣)، وهنا يجب ملاحظة:

- إن تحقق الوسط في الأمة ليس نابعا من ذاتها بلا سبب، وإنما لكونها أمة عدل وخير، فإذا خرجت من العدل إلى الجور، أو من الخير إلى الشر، فقد خرجت بهذا الابتداع من الوسط إلى أحد الطرفين الآخرين، فإما مالت إلى التفريط في دينها، أو جنحت إلى الإفراط فيه، أو جمعت بينهما^(٤).

- مادامت الآية القرآنية عمدت إلى وصف الأمة بالوسط دون تحديد لأي مجال أو ميدان لهذا الوسط - أي جاء الوصف على هيئة الاسم النكرة لا المعرف - فذلك يوحى أنه وسط يسع كل شئ يستقيم عليه أمر الحياة.

- ليست وسطية الإسلام وسطا حسابيا حيث الجمع بين الأعداد وأخذ متوسطها في عملية ذهنية مجردة، وإنما هي وسطية قيم تسرى في كافة شؤون الحياة ماديها، ومعنويها، فلا ترتبط بالكم من حيث هو عدد قد لا يكون بلا منفعة، إذ ليس في تراكم العدد مجلبة للخير، إذا كان غناء لا قوة فيه أو إيمان ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾^(٥)، ولكن الخير في الثبات على القيم التي تضبط البيئة التي يعمل خلالها الكم، حتى ولو كان قليلا ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين﴾^(٦).

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣ .

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٣، ص ١٤١؛ القرطبي، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤١ .

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ١٩٠ .

(٤) انظر: تفسير المنار للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج٢، ص ٤-٥ .

(٥) سورة يوسف، الآية ١٠٣ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٤٩ .

الدلالة الثالثة : خيرية الأمة في تدينها وليست في عنصريتها :

وذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾^(١)، والخيرية التي وصفت بها الأمة لها سماتها المحددة .

فهى خيرية مشروطة بما ورد في الآية من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإيمان، ومن ثم فمن اتبع المسلمين فيها كان له حكمهم لا محالة، وفي الحديث "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته"^(٢)، وفي آخر "من شهد أن لا إله إلا الله، واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ما للمسلم وعليه ما على المسلم"^(٣) .

وهى خيرية تبليغ ودعوة، فأمة الخير لا ينبغي إلا أن تبلغ عن ربها وعن رسولها، أي لا بد أن تكون واجهة حضارية للخير الذي يغلفها بالتزام سنته وقيمه، وبدعوة غيرها إليه، فليس هناك انغلاق في نشر هذا الخير، وليس هناك استئثار به أو أنانية في حجه عن الناس ﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله . وكفى بالله حسيبا﴾^(٤)، أو دعوتهم إليه ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(٥) .

وهى خيرية مجعولة وفق الإرادة الإلهية لتكون الأمة في الطليعة والقيادة، تنشر الخير لا الشر في هذه الارض، تعطى غيرها من الأمم مما لديها من خير دينها، في الاعتقاد، والتصور، والنظام، والخلق، والمعرفة، والعلم^(٦)، وهو ليس عطاء تفضل بعلوه الامتتان على الناس ولكنه عطاء واجب تحتمه على الأمة مكانة الخير التي تبوأتها .

كذلك فإن خيرية الأمة مستمرة، ولا تنقطع، مادامت شرائطها الثلاثة موجودة، ولذلك علق ابن كثير على ما ذكره ابن عباس من تخصيص الآية وقصر معناها على الذين هاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، فقال: "والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم"^(٧)، ولذلك ورد في الآية

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠ .

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج٣، ص ٥٣ .

(٣) انظر: المرجع السابق .

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٩ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .

(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ١٠٤ .

(٧) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ٣٩١ .

الأخرى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾.

وأخيراً فإنها خيرية تفضيل على غيرها من الأمم، لما جاء في الحديث "أنتم متمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله"^(١)، وفي آخر "جعلت أمتي خير الأمم"^(٢)، وإنما حازت هذا التفضيل والسبق في الخيرات بنبيها محمد صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله بشرع كامل عظيم لم يعطه نبي قبله، ولا رسول من الرسل، وقد جاء في الحديث "أعطيت ما لم يعط أحدا من الأنبياء، فقلنا يارسول الله ما هو؟ قال: نصرت بالرب، وأعطيت مفاتيح الأرض، وسميت أحمد، وجعل التراب لي طهوراً، وجعلت أمتي خير الأمم"^(٣).

الدلالة الرابعة : أنها حقيقة قيمية وليست إقليمية :

أما أن الأمة رباط قيمى فذلك راجع إلى العقيدة الواحدة التي على أساسها يميز المسلم من غيره، ووقفها يؤصل نظام القيم الذي يؤلف بين المسلمين، وأما أنها ليست إقليمية فذلك يقضى أن الحدود الأرضية لاتقف عائقاً في تشكيل الانتماء وتوحيد الوجهة، وإن اشترط الوجود المادى للأمة وجود الكيان الأرضي الذي يسميه الفقهاء دار الإسلام، فالعقيدة تجبُّ إذا ما عداها من انتماءات.

فالإسلام لا يعترف بالحدود المصطنعة أو الفواصل الجغرافية التي تمزق الأمة إلى أشلاء وأوزاع متناثرة، أو التي تبعر وحدتها بسبب النزاع على الحدود والأرض، فهو كدين أشمل من الجغرافيا المصطنعة، وأبقى من هذه الحدود، وأبعد رؤية من هذه الإقليمية الضيقة.

كما أن جنسية المسلم عقيدته، وليس همة شئ آخر غيرها، وهذا يضمن للمسلم القضاء على كافة المفاصد التي يفعلها ارتباط الإنسان بجنسية وضعية منذ حطم القرآن الانتماء إلى الكواكب، والأسرة، والأشخاص، والفكرة الفاسدة، والأرض، والآباء، والأبناء، وما شاكلها، كما يناهى بالمسلم عن المشاكل التي تنجم عن الجنسية بالمفهوم الوضعي، والتي منها جعل العدا مشروعا: بسببها وتأصيل الأثرة في النفوس، والسطحية في الانتماء لعدم وجود جذر راسخ لها، والاستعلاء على الناس، وتقييد الحريات، والتجزئ المستمر، فضلا على أن ملازمة العقيدة للمسلم مادام موحدا بها لا توقعه في شرك عدم التحنس، إن حيل بينه وبين اكتساب جنسية دولة ما، أو شرك ازدواج

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٧، ص ٨٥-٨٦.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص ٣٩١.

الجنسية، إذا كان العداء مستحكما بين الدول التي ينتمى إلى جنسياتها^(١).

كذلك يؤدي تحطيم الحواجز الجغرافية إلى توثيق أو اصر الأخوة بين المسلمين فلا تفرقهم أوطان، ولا عصبية ولا مذاهب، ولا غير ذلك من الروابط الزائلة، إذ يصير للمسلم حق الأخوة على المسلم أينما حل، وأينما كان موقعه وداره، فلا جنسية غير الجنسية المشتركة بين جميع المسلمين التي يكفي لثبوتها عدم تعقيد الإجراءات أو الوقوع بين دائرة المن بالمنح والإعطاء، أو دائرة التهديد بالمنع والإمساك، لأنها إنما تثبت بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله^(٢).

ولعل استعلاء الأمة على رباط الحدود يتوافق مع عالمية دعوتها، فالأمة صاحبة الرسالة العالمية لا ينبغي أن يأسرها إيمانها في مكان ثابت من الأرض، إنه إن فرض عليها أن يكون لها منطلق أرضي تؤسس دعوتها عليه فإنه يطالبها أن تتحرك في كل مكان من الأرض حولها لتنتشر دعوتها، كما يطالب المسلم في أية بقعة منها أن يكون خاضعا للمبدأ الإيماني في المقام الأول قبل أن يخضع لأي تشريع آخر، وهذا ما يفعله التوحيد بالمسلمين في كافة أنحاء الأرض.

ويبقى أن التجنس بالعقيدة تجنس ثابت، لا يسري عليه التغير إلا بتغير أهله عنه ﴿يُثِبْتُ اللَّهُ الَّذِي آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾. ويضلل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء^(٣)، وثبات الأصل لم يأت اعتباطا، وإنما أحدثه فعل ثلاثة عوامل مجتمعة؛ أبدية المصدر الذي لا يقبل إلا الإيمان به، ومعانقته للقطرة الإنسانية في نقائها وعدم تلوثها بغيث الشرك والإلحاد، وصدق مبلّغه إلى الناس^(٤)، ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٥).

الدلالة الخامسة : الأمة كيان حضاري يضم المسلم وغير المسلم :

فحق المواطن المقيم في المجتمع المسلم ينسحب على المسلم وغير المسلم ذميا بل وقد يلحق بالمشرك، وقد أكد ميثاق المدينة ذلك، حين ذكر في أحد بنوده عن المسلمين "أنهم أمة واحدة من دون الناس"، فأعلى رباط الدين على رباط القبيلة، كما أثبتت المواطنة لليهود من بنى عوف، وبنى الحارث، وبنى ساعدة، وبنو جشم ومن عداهم؛ بل إن

(١) انظر تأصيلا لمفهوم الجنسية ومشاكلها المختلفة في المفهوم القانوني الوضعي في: د. أحمد حمد، فقه الجنسيات. دراسة مقارنة، طنطا؛ دار الكتب الجامعية، ١٤٠٧هـ، ص ١٧ وما بعدها.

(٢) انظر: د. عبدا لله عزام، الرسالة الخالدة، مرجع سابق، ص ١٥٩-١٦١.

(٣) سورة إبراهيم، الآية ٢٧.

(٤) انظر: د. أحمد حمد، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٣.

(٥) سورة يوسف، الآية ١١١.

بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة بما يفيد أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة وخضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها، مثل ما ورد من "انه لايجير مشرك مالا لقريش، ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن"^(١).

ويعوجب حق المواطنة هذا نظمت الأحكام الشرعية - سواء التي وردت مباشرة في الأصول المنزلة، أو التي استنبطها الفقهاء المسلمون من هذه الأصول - أسس العلاقة مع غير المسلمين الذين يقيمون بين المسلمين، وكفلت لهم حقوقا، ورتبت عليهم التزامات، مقصدها العام حفظ ذمتهم في أنفسهم وأموالهم، ليعيشوا حياة مستقرة آمنة، ولذلك تفصيل لاحق.

(١) انظر نص الوثيقة وتحليلا لموادها في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٥٠ وما بعدها.

المطلب الثاني

الأمة وتحقيق الأمن

ليس أضمن لتحقيق أمن الأمة من مجيئها على هيئة الأرصاف التي نعتتها بها الأصول المنزلة من الوسطية والخيرية والقيمية، وما عداها من أوصاف عقيدية، لكن الأمة - كما سبق - لا تكتسب ذلك لذاتها، إذ تقع عليها تبعات جسام، فإن فعلتها فقد استكملت - بالجمع بين المبدأ الإيماني والحركة الصالحة - شرائط الأمن، ومن هذه التبعات:-

أولا - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهذا المبدأ الإيماني تعرض له كثير من العلماء والباحثين بالشرح والتحليل، وعرجوا به نحو جوانب فقهية كثيرة، بما يغني عن التكرار، لذا يكفى القول أن في إعمال هذا المبدأ نشرا لأمن الأمة من جهات عديدة.

فمن جهة أولى يعد هذا المبدأ الحارس الأمين للأمة من حيث يحفظ دينها وشريعتها من أية محاولات للنيل أو التشكيك أو الاعتداء، ولذلك يقول ابن الأخوة بقوله: " . . . فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله به النبيين أجمعين، ولو طوى بساطة، وأهمل عمله وعلمه، لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة وعمت الفتره، ونسيت الصلاة، وشاعت الجهالة، وانتشر الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، وإن لم يشعروا بالهلاك إلى يوم التناد . . ." (١).

وهو من جهة ثانية مبدأ يلاحق الخطأ والخطل في أي موقع، وفي أي مكان، إنه رد الفعل القوي الذي يربي في الأمة حاسة اليقظة الدائمة لقياس كل سلوك بميزانه، فإن استقام مع الميزان اطمأنت إلى أن الحركة لا تسير سيرا متعرجا، وإلا فإن تصحيح الخطأ وتداركه لتعود الاستقامة أمراً لا مفر منه من جديد، ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى القول: " وكل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهي حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها، إما بمعروف وإما بمنكر . . ." (٢) - لا يأتي إلا بكل ما هو صالح، ولأن المنكر - من حيث هو "كل فعل أو قول لا ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الشريعة" (٣) - لا يأتي إلا بكل ما هو فاسد.

(١) انظر: محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق د. محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ٦١.

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) انظر المرجع السابق. ولاحظ بصفة الخاصة التحليل المستفيض السواني لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أورده ص ١٥٢-١٧٨.

وهو من جهة رابعة تطهير للجسد الاجتماعي من كافة الأوبئة التي قد تعلق به، مهما كان عظمها وقوتها، والرسول صلى الله عليه وسلم لما أمر بهذا التطهير حرص على توفير بدائل لإزالة هذه الأوبئة، وفقا للحديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان"^(١) وكان علي بن أبي طالب يقول: "فمن أمر بالمعروف شد ظهر المؤمنين، ومن نهى عن المنكر أرغم أنف المنافقين، ومن أبغض الفاسق وغضب لله غضب الله له."^(٢)

ثانياً - إفساح المكان لريادة العلماء :

حتى يستقيم شأن العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، وحتى لا تكون ثمة كلمة غير كلمة الشرع، ضابطا وحاكما ومرئيا نهائيا في كل قضايا هذه العلاقة، إن دور العلماء في تحقيق أمن الأمة يتطلب منهم رعاية أمانة العلم النافع، ولذلك معانيه .

فهم مطالبون بصدق العلم، وخشية الله فيه، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣)، وقد نقل القرطبي أقوالاً لبعض العلماء في معنى الخشية "فمن أنس من لم يخش الله تعالى فليس بعالم . وقال مجاهد: إنما العالم من خشي الله عز وجل، وعن ابن مسعود: كفى بخشية الله تعالى علما، والاعتزاز جهلا . . . وقيل لسعد بن إبراهيم: من أفتقه أهل المدينة . قال: أتقاهم لله عز وجل، وعن علي بن أبي طالب "إن الفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله تعالى، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره"^(٤) .

وهم مطالبون كذلك بالنصح، ولا يصيرون وفد الشيطان بين الرعية والحكام، وقد سئل ابن عمر عنهم فقال: "قوم يدخلون على هؤلاء الأمراء فيمنون إليهم الحديث، ويسعون في المسلمين بالكذب، فيجازون الجوائز، ويعطون عليه العطايا"^(٥)، وقال عطاء "لا يجمل لأحد أن يعين ظالما ولا يكتب له، ولا يصحبه، وإنه إن فعل شيئا من ذلك فقد صار معينا للظالمين"^(٦)، وقد قال الحق تعالى ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهيرا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾^(٧) .

وهم أيضا مطالبون بالاجتهاد والبحث عن كل علم نافع للمسلمين، ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٨)، ﴿وقل رب زدني علما﴾^(٩)، وفي

(١) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٠ .

(٢) انظر: ابن الأخوة، مرجع سابق، ص ٦٤ .

(٣) سورة فاطر، الآية ٢٨ .

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٤٣-٢٤٤ .

(٥) انظر: المرجع السابق، ج٨، ص ١٨٥ .

(٦) انظر: المرجع السابق، ج١٣، ص ٢٦٣ .

(٧) سورة القصص، الآية ١٧ .

(٨) سورة المجادلة، الآية ١١ .

الحديث "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين . وإنما العلم بالتعلم"^(١) .

وهم مطالبون بجانب البحث وتحصيل العلم بمجاوبة مدعى العلم، أو الخائضين فيه بلا فقه، وقد جاء في الحديث "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"^(٢) .

وهم أخيرا مطالبون بالقدوة في الممارسة، خاصة إذا ما حدث اختلاف في تأويل بعض المسائل، مادام العلم بالتعلم، وقد كان الصحابة - على علمهم يختلفون في المسائل، ولكن في إطار من أخلاقيات العلم، وقد روى "أن عمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان كانا يتنازعا في المسألة بينهما، حتى يقول الناظر إليهما لا يجتمعان أبدا، فما يفترقان إلا على أحسنه وأجمله"^(٣)، وليس من الانتقاص في شيء أن يراجع العالم نفسه أو أن يراجع غيره، فقد روى "أن رجلا سأل عليا عن مسألة، فقال فيها، فقال الرجل: ليس هكذا، ولكن كذا، وكذا. فقال علي: أصبت وأخطأت، وفوق كل ذي علم عليم"^(٤) . ثم إن عمر بن الخطاب راجعته امرأة فاعترفت بصوابها وخطأ رأيه^(٥)، لكن شتان بين الاختلاف لاستخلاص الحق، والاختلاف لاستخلاص ما قد يرضى هوى، أو حاكما فيرتب عليه خطر عظيم بالأمة، وتاريخ المسلمين حافل بنماذج العلماء الذين أبوا أن يكونوا في مثل هذا الموقف، انتصارا للشريعة"^(٦) .

ثالثاً - تماسك البنيان الاجتماعي للأمة :

وهو عنوان الأمة الواحدة الواعية لرسالتها الاستخلافية، وهو التعاضد، والتساند، والتكامل، وإن اختلفت الميول والطباع والأوضاع، وهو وسيلة التناصر لرفع الظلم، أو إيقافه في المجتمع المسلم، ولذلك أولته النصوص المنزلة اهتماما خاصا فزكت مصادر استمراره، وسدت منافذ سقوطه، بطرائق شتى .

فمنها التحريض والحث على التعاون ونبذ الفرقة والانقسام ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(٧)، والإشادة بفضل الجسد الواحد في

(٩) سورة طه، الآية ١١٤ .

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص ٢٥٤ .

(٢) انظر: علاء الدين علي المتقي، ج٧، ص ١٧٦ . وانظر ص :

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٧، ص ٣٠١ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ج٧، ص ٣٠١-٣٠٢ .

(٥) انظر: تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزي، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٧٣ .

(٦) انظر النماذج التي وردت في : عبدالعزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، المدينة المنورة: المكتبة

العلمية، ١٩٦٦، مواضع متفرقة .

(٧) سورة المائدة، الآية ٢ .

حديث "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^(١)، وفي آخر "المؤمن للمؤمن كالبنیان يشد بعضه بعضاً"^(٢).

ومنها كذلك تأسيس التفاضل على الكفاءة والجدارة معياراً عنها في الالتزام بعقيدة التوحيد قولاً وعملاً، بصرف النظر عن مواصفات لا اختيار فيها، كاللون، والعرق، والجنس، واللغة، وما شاكلها ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٣)، وفي الحديث "يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأسود على أحر إلا بالتقوى خيركم عند الله أتقاكم"^(٤).

ومن طرائق التماسك أيضاً تحصيل الأمة من اجتناب الموبقات كالتي وردت في حديث "اجتنبوا السبع الموبقات. قيل يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم، وأكل الربوا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات"^(٥)، وضرب الشرع الأمثال على عاقبة القدوة الصالحة في المجتمع المسلم، مثل ما ورد في نماذج الحديث النبوي "سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله. الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة ربه، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه"^(٦).

ومن طرائقه الاعتراف بالاختلاف المفضي إلى تدعيم التماسك لا تحطيمه - كما سيرد- اعترافاً بتعددية البشر وعدم تساوي ميولهم وطبائعهم، وقد جاء في الحديث "اختلاف أمتي رحمة"^(٧)، ونقل النووي عن بعض الفقهاء قولهم "والاختلاف في الدين ثلاثة أقسام، أحدها في إثبات الصانع ووحديته، وإنكار ذلك كفر، والثاني في صفاته ومشيئته، وإنكارها بدعة، والثالث في أحكام الفروع المحتملة وجوها. فهذا جعله الله

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٦، ص ١٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١٦، ص ١٣٩.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٤، ص ٢.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ٨٣.

(٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٤-٢٩.

(٧) رغم أن محققى كتز العمال نقلوا عن المناوى في فيض القدير أنه لم يجد لهذا الحديث سنداً صحيحاً، وعن الحافظ العراقي أن سنده ضعيف، انظر ج٧، ص ١٣٦، إلا أن النووي نقل عن الخطابي إنكاره ذلك، وشبهه هجرماً شديداً للهِجْرة على الجاحظ، وإسحق الموصلي باعتبار أنهما اعترضا على الحديث، والغريب أن النووي نقل رأى الخطابي، ولم يعلق عليه، بما يفيد صحة الحديث عنده. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١١، ص ٩١-٩٢. وانظر ما ذكره ابن العربي في أحكام القرآن عن الاختلاف المحظور شرعاً، ج١، ص ٢٩٠.

تعالى رحمة وكرامة للعلماء، وهو المراد بمحدث اختلاف أمتي رحمة"^(١).

ويبقى كذلك من طرائق التماسك اعتبار ذمة المسلمين واحدة"^(٢)، وإزكاء روح التكافل الاجتماعي بينهم، فضلا على تشريع العقوبة، وفرض ما يردع مرتكب الجريمة، بالحدود، أو التعازير.

رابعا - التجديد الدائم للبناء الحضاري :

يطلب الإسلام من أمة التوحيد أن تظل على مستوى عصرها دائما، فلا يسبقها، ولا تتأخر عنه، ولا يضغط عليها، ولا تهرب منه، فيبدو أن ثمة خللا في النهج الإيماني الذي يسيرها حيث لا خلل هناك فيه، وإنما الخلل الحقيقي في عجزها عن ربطه بواقعها، وربط واقعها به، ذلك أن التجديد عملية إبداعية، سندها الشرع الحنيف، وأداتها العقل المجدد، ووجهتها الواقع المعاش، يشهد لذلك الحديث النبوي "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(٣) والحديث الآخر "لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه لطاعته إلى يوم القيامة"^(٤).

وإذا كان تصور الخلل في الشرع منتفيا، لأنه قد بلغ مرتبة الكمال الإلهي ﴿لما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(٥)، وعمامه ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي . ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(٦)، فإن الخلل وارد على أداة التجديد - العقل المبدع - ووجهته - الواقع المعاش - والخلل فيهما هو في حقيقته نتاج عدم القدرة على التوفيق بين السنن الإلهية والسنن الكونية، حتى ليبدو كل غمط منها وكأنه يسير في واد مختلف عن غيره، على غير ما أراد الله سبحانه للكون والحياة والإنسان.

فالدين إذاً لا يتجدد في ذاته، وإنما جاء التعبير مجازيا "يجدد لها دينها" ليلقى بالمسؤولية على المتحمل أمانته، فإما حافظ عليه في حياته، وإما ضيعه فيها - وإن ظل الحفظ الإلهي له باقيا - فذلك شر له ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى .

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج-١١، ص ٩١-٩٢.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج-٨، ص ٢١٣-٢١٥.

(٣) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج-١٢، ص ١٩٢. وهذا الحديث يشر الأقبول في سننه ودرجة صحته. وقد ذكر علاء الدين على المتقي نقلا عن المنسوي في فيض القدير أن سننه صحيح. انظر أيضا: عبدالمعالي الصعدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ص ٨-١١، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٤) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، ج-١٢، ص ١٩٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

(٦) سورة المائدة، الآية ٣.

ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى^(١).

ومعنى ذلك أن التحديد إثبات لمصادقية صلاحية الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان، وإثبات كذلك لقدرة العقل المسلم على الإبداع بلا حرج أو تضيق من شريعته، وهو أيضا وصل لأمر الدنيا رغم تعرضها للتغيير والتجديد الدائم بأمر الدين، رغم ثبات القواعد العامة لهذه الأخيرة، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم في تأبير النخل حين قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"^(٢)، لا يفهم منه إطلاق التصرف في المعايير دون ضابط، إنما يجب أن يأتي التصرف بما لا يخالف قاعدة من قواعد الدين حتى تظل الدينونة كاملة له، فيما وقع، وفيما يقع، وفيما سيقع، وعندها يكون هذا التصرف من قبيل السنة الحسنة، أيا كان موقعها، سياسة، اقتصادا، ثقافة، اجتماعا، فقها، مادامت فيها طاعة لله وطاعة لرسوله، وإلا صار سنة سيئة، مادامت فيه معصية لله، ومعصية لرسوله، طبقا لحديث "من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينتقص من أوزارهم شيء"^(٣).

(١) سورة طه، الآيتين ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٥، ص ١١٦-١١٧ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١٦، ص ٢٢٦ . وقضية التحديد من أكثر قضايا الوجود الإسلامي تحديا في انطلاقة الحضارية للتعامل مع واقع الأحداث حوله، ومدارها الأساسي كيف يمكن التوفيق بين متطلبات الالتزام الإيماني ومتطلبات الواقع المعاش، هل بالمحافظة على الأصالة ونبد كل ما هو معاصر؟ أم بالانطلاق من الواقع وترك الأصالة؟ أم بمحاولة التوفيق؟ وكيف يتم؟ الاجتهادات كثيرة، حتى شهدت الساحة الإسلامية في إجابات علمائها ومفكرها - ثلاثة اتجاهات، كل واحد منها اختار أحد هذه الأسئلة الثلاثة وأجاب عليها بالإيجاب، ورغم ذلك مازال مشروع النهوض الحضاري متعثرا، فأصول القضايا غير مرتبة، وأخلاقيات الحوار تكاد تكون مفقودة، ناهيك عن الخلط واللبس وعدم تحديد مفهوم الأصالة والمعاصرة . انظر مزيدا من الأضواء في: د. البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مرجع سابق، مواضع متفرقة؛ د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، سلسلة كتاب الأمة، العدد الثاني، شوال ١٤٠٢هـ، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٥؛ د. محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص ٢٧ وما بعدها؛ د. محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، مواضع متفرقة؛ محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨؛ محمد فريد وجددي، مهمة الإسلام في العالم، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٤٠٩-١٩٨٩؛ راشد الغنوشي، مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، باريس: دار الكروان للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص ١٧-٢٥؛ منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ٩٥ وما بعدها؛ ولنفس المؤلف، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، مرجع سابق، مواضع متفرقة . وانظر تأصيلا للبعد السياسي في قضية التحديد في: سيف الدين عبدالفتاح، مواضع متفرقة . وانظر أيضا:

Victor Danner, "Religious Revivalism in Islam" in Cyrac K. Rullapilly, Op. Cit., PP. 21-43,
Johan L. Esposito, Op.Cit., PP. 3057, Syeed Hossein Nasr, Traditional Islam, Op.Cit., PP. 97-129.

خامسا - الجهاد والأمة المرابطة :

والجهاد هو ذروة سنام الإسلام، وهو عنوان أمة التوحيد ﴿إِن اللّٰه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل اللّٰه فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من اللّٰه .﴾^(١)، وهو تجارتها الرابحة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وهو في طليعة فضائل الأعمال عند الله، ففي الحديث "أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله . قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله . قيل: ثم ماذا؟ قال حج مبرور"^(٣)، والجهاد فوق ذلك هو الذي يجعل الأمة في رباط دائم وعلى حذر مستمر، من أن تؤتى من قبل أعدائها على غرة، ولذلك يحفظ وجودها المادي والمعنوي، لتنتقل من خلاله دعوة الإيمان، مغلفا منطقتها بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال والتي هي أحسن، ومصاننا من عاديات الرافضين والصادقين عن سبيل الله، وسوف يشار في موضع لاحق إلى تفاصيل أكثر عن مفهوم الجهاد وتوظيفه كوسيلة لحماية الأمن في حركة التعامل الخارجي .

(١) سورة التوبة، الآية ١١١ .

(٢) سورة الصف، الآيتين ١٠-١١ .

(٣) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٤٦٠ .

المطلب الثالث

الأمة وإفساد الأمن

وهذا هو الوجه السلبي لدور الأمة، وهو منوط بتعطيلها الصفات الشرعية التي ميزها الله بها عن سائر الأمم، بما يعنيه ذلك من تسليط البلاء عليها من كل ناحية، حتى تعود إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

ولعل من ملامح هذا الوجه السلبي:

أولاً - عدم فاعلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وعدم الفاعلية في هذا المبدأ هو في حقيقته هدم لفاعلية الدين في الحياة، ويحدث ذلك بطرائق شتى لعل أهمها:-

- قلب حقيقة الإيمان، فإذا ما حيل بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الحياة، فقد سنحت الفرصة لامتداد الفساد في كل ناحية، لأنها - أي الحياة - أديرت على غير سنة الله فيها، وفي ذلك فتن كثيرة، يقول ابن تيمية "وإذا كان الكفر والفسوق والعصيان سبب الشر والعدوان، فقد يذنب الرجل أو الطائفة، ويسكت آخرون عن الأمر والنهي فيكون ذلك من ذنوبهم، وينكر عليهم آخرون إنكاراً منهياً عنه فيكون ذلك من ذنوبهم، فيحصل التفرق والاختلاف والشر وهذا من أعظم الفتن والشرور قديماً وحديثاً"^(١).

- إغراء الحكام على الاستبداد، فمادامت آلة النصح والمواخظة والمراقبة والمحاسبة - وهي من مستلزمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - قد نأت عن طريقهم، فقد أزيل من أمامهم مقياس وعى الأمة، فيتصرفون بما يشاؤون، وفي الحديث "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا. ماصلوا" قال النووي "وفيه دليل على أن من عجز عن إزالة المنكر لا يأثم بمجرد السكوت، بل إنما يأثم بالرضا به، أو بأن لا يكرهه بقلبه، أو بالمتابعة عليه"^(٢)، وقد ورد عن بعض الصحابة قولهم "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم سلطاناً ظالماً لا يجمل كبيركم، ولا يرحم صغيركم، ويدعو أختياركم فلا يستجاب لهم، وتستغفرون فلا يغفر لكم، وتستنصرون فلا تنصرون"^(٣).

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣) انظر: ابن الأخوة، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥.

- ارتضاء النفاق في التعامل، إذ أن سيرة المنافقين عبر عنها القرآن بقوله تعالى، ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم﴾^(١)، وهذا يستوجب اللبس في الدنيا والآخرة ﴿لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾^(٢)، وفي الحديث "كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم"^(٣).

- تمهيد أسباب العقوبة الإلهية، إن في الدنيا كتسليط الحكام الظالمين كما سبق، أو إنزال المحن في مصادر العيش والارتزاق، أو في الآخرة بسوء الحساب، وقد جاء في حديث نبوي "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونني فلا يستجاب لكم"^(٤)، وفي آخر "ما من أحد يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ويقدر أن يغيروا عليه إلا أصابهم الله بعقاب قبل أن يموتوا"^(٥).

- ارتضاء الهلاك، برفض سنن الله في التغيير الإصلاحي، والتغاضي عن الانتصار للحق، ولذلك ورد في حديث السفينة " . . . فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم، نجوا ونجوا جميعاً"^(٦)، وحين ترفض سنن التغيير يصبح العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير محله إلا في إطار الذات، كما نطق بذلك الحديث النبوي " . . . بل اتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذ رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع أمر العامة . . ."^(٧).

ثانياً - فقدان العلماء لمكانتهم :

إذا فقد العلماء مكانتهم في توجيه المجتمع المسلم على مقتضى أحكام الشرع، أيما كان موقعهم فيه، فقد أسقطت حلقة التفاعل بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم فقد

(١) سورة التوبة، الآية ٦٧ .

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٨-٧٩ .

(٣) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٤) انظر: سنن الترمذي، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٦٨ .

(٥) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد العشرون من مجلد ٣، ص ٢٤٧٦ .

(٦) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠١ .

(٧) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٧٠٤-٧٠٥ .

أفسدت العلاقة السياسية بينهما، سواء كان فقدان المكانة بسبب منهم، أو بسبب إبعادهم عنها. وليس لذلك شكل واحد.

فقد يكون فقدانها بفعل كتمان العلم، لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١)، وقد علق القرطبي على ذلك بقوله: "هو أن العالم إذا قصد كتمان العلم عصى، وإذا لم يقصد لم يلزمه التبليغ إذا عرف أنه مع غيره. وأما من شغل فقد وجب عليه التبليغ... أما إنه لا يجوز تعليم الكافر القرآن والعلم حتى يسلم. وكذلك لا يجوز تعليم المبتدع الجدال والحجاج ليجادل به أهل الحق، ولا يعلم الخصم على خصمه حجة يقطع بها ماله، ولا السلطنة. تأويلا يتطرق به إلى مكاره الرعية. ولا ينشر الرخص في السفهاء فيجعلوا ذلك طريقا إلى ارتكاب المحظورات، وترك الواجبات"^(٢).

وقد يكون فقدان المكانة بتبليس الدين على الناس فلا يثقون فيهم ولا في علمهم، بأن يضربوا كتاب الله بعضه بعضا كما في حديث "إنما هلك من قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه بعضا، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، ولا يكذب بعضه بعضا، ما علمتم فيه فقولوا، وما جهلتم، فكلوه إلى عماله"^(٣)، أو بأن يتكلفوا المسائل، ولذلك يقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾^(٤)، وفي الحديث دعوني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة أسئلتهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"^(٥)، أو تغليب بعضهم بعضا، وفي الحديث "شرار الناس الذين يسألون عن شرار المسائل كي يغلطوا بها العلماء".

وقد يكون فقدان الإقبال على الدنيا والسلطان، وقد ورد في الحديث "العلماء أمناء الرسل ما لم يخالطوا السلطان، ويدخلوا الدنيا، فإذا خالطوا السلطان، ودخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل فاحذروهم"^(٦)، وورد في آخر "سيكون قوم بعدي من أممي يقرأون القرآن، ويتفقهون في الدين، يأتيهم الشيطان فيقول أو أتيتم السلطان فأصلح من دنياكم واعتزلتموهم بدينكم ولا يكون ذلك، كما يجتنى من القتاد - الشوك - إلا الشوك، كذلك لا يجتنى من قربهم إلا الخطايا"^(٧).

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٩ .

(٢) انظر: القرطبي، الجامع، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٠ .

(٣) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج١، ص ١٩٢؛ مسند أحمد، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٨ .

(٤) سورة المائدة، الآية ١٠١ .

(٥) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥٧ .

(٦) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٧، ص ١٨٣ .

(٧) انظر: المرجع السابق، ج٧، ص ١٨٩ .

وقد يكون ذلك الفقدان بفعل تناقض العمل مع العلم، وهو محظور بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(١) وفي الحديث "إني لست أخاف عليكم فيما لا تعلمون، ولكن انظروا كيف تعملون فيما تعلمون"^(٢)، وذلك كان شأن علماء بني إسرائيل^(٣).

وقد يكون الفقدان على غير إرادة العلماء حين ينظر إلى دورهم على أنه افتتات على السلطة، أو خروج على ما تفرضه عليهم من قيود، أو مدخل للتشكيك في شرعيتها والتأليب عليها، عندها يكون سيف السلطان وذبه، فإما مال الضعاف من العلماء إلى الذهب، وإما ثبت الأقوياء على آلام السيف.

ثالثا - الأمة وانقسام الجسد الاجتماعي :

وهذا الانقسام من أخطر آفات أمن المجتمع المسلم، وهو من السنن الحادثة، إذا استمرئ التمادى فيه، ولم تقطع مادته، ولذا جاء في الحديث "سألت ربي ثلاثا فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها" وفي رواية "وأن لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضا ويسبى بعضهم بعضا"^(٤)، وقد يحدث هذا الانقسام بانتشار أعمال الجاهلية وخصالها بين الأمة، ومنها ما ورد في حديث "أربع من أمتي من أمر الجاهلية، لا يتركونهن، الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة"^(٥)، كما يحدث بإعمال القتال والقتل بين أبنائها، كما في حديث "والذي نفسى بيده ليأتين على الناس زمان لا يدري القاتل في أي شيء قتل، ولا يدري المقتول على أي شيء قتل"^(٦)، ولذلك حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من عقوبة ذلك في حديث "إذا المسلمان حمل أحدهما على أخيه السلاح فهما في جرف جهنم، فإذا قتل أحدهما صاحبه، دخلها جميعا"^(٧)، وقد يحدث الانقسام بارتضاء أعمال العصبية القبلية، والانتصار لها، وهي التي وصفها الرسول صلى الله عليه

(١) سورة الصف، الآية ٢-٣ .

(٢) انظر: علاء الدين على المقي، مرجع سابق، ج٧، ص ١٩٩ .

(٣) انظر: الحديث النبوي بهذا الشأن في: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٤) انظر الروايتين في: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٨، ص ١٣-١٤، والبيضة الجماعة والأصل، وهي أيضا العز والملك. والسنة المقطع، فإن وقع فيكون في ناحية بسيرة بالنسبة إلى باقي بلاد الإسلام.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج٦، ص ٢٣٥ .

(٦) انظر: المرجع السابق، ج١٨، ص ٣٤ .

(٧) انظر: المرجع السابق، ج١٨، ص ١٢، وانظر رواية أخرى للبخاري في: ابن حجر، مرجع سابق، ج١،

وسلم بالخبث - وقال "دعوها فإنها نجيسة"^(١)، وعدّها مما قد يخرج من الملة في حديث "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُميّة يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتله جاهلية، ومن خرج على أمّتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه"^(٢).

وقد يحدث الانقسام بين صفوف الأمة بالتنافس على الدنيا، وإحداث البدع كما أخبر الحديث النبوي "إني فرط لكم، وأنا شهيد عليكم وإنسى والله لأنظر إلى حوضي الآن وإنى قد أعطيت مفاتيح خزائن الأرض، أو مفاتيح الأرض، وإنسى والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها"^(٣)، أو باتباع سنن الذين ليسوا على ملة الإسلام في حديث "لتبعن سنن الذين من قبلكم شرا بشير وذراعا بذراع حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتهم". قلنا يارسول الله اليهود والنصارى، قال فمن"^(٤).

وقد يحدث الانقسام بإهدار الأخلاق في المفاضلة بين الأفراد والجماعات خاصة خلق التقوى مما يفتح أبوابا للأمراض الاجتماعية الفاسدة كالغش، والرشوة والمحاباة، والمحسوبية، وما شاكلها من موبقات فيها تضييع أمانة الشرع وأمانة الاستخلاف.

رابعا - الأمة والتعاس عن الجهاد :

وهو التناقل الذي نهى الله تعالى عنه في قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اناقلمت إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل﴾^(٥)، وجعل عقوبته ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضره شيئا والله على كل شيء قدير﴾^(٦). وقد جاء في الحديث "من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق"^(٧).

ويدخل في جملة الترهيب من التناقل عن الجهاد أيضا قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية، وقالوا ربنا لم كتب علينا

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٦ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١٥، ص ٥٧ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ج١٦، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٥) سورة التوبة، الآية ٣٨ .

(٦) سورة التوبة، الآية ٣٩ .

(٧) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٤٧٥ .

القتال أولا أخوتنا إلى أجل قريب • قل متاع الدنيا قليل • والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فيها^(١) .

بل عند الله المناقل عن اتجاه من صفات الذين في قلوبهم مرض في قوله ﴿ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة فإذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت﴾^(٢) .

وإنما حرم الله تعالى ذلك لأن فيه إسقاطا لأحد القروض الكفائية التي يأنم تاركوها أن لم يقرموا بها^(٣)، كما أنه قد يغري إعداء المسلمين على انتهاك ديارهم والاعتداء على حرمتهم، ولأنه يوقف الغطاء القوي الذي يستر الدعوة إلى الله، فضلا على أنه يحقق سنة الله في تداعى الأمم على المسلمين في حديث "كيف أنت يا ثوبان إذا تداعت الأمم عليكم كتداعيهم إلى قصعة الطعام • يصيبون منه • قال ثوبان: بأبي وأمي أنت يارسول الله • أمن قلة بنا؟ قال: لا • بل أنتم يومئذ كثير • ولكن يلقي في قلوبكم الوهن • قالوا: وما الوهن يارسول الله؟ قال: حبيكم الدنيا • وكراهيتكم القتال"^(٤) .

خامساً - استشرء أدواء الاضطراب داخليا :

وهى الأدواء التي تتعدد صورها بين الفتنة، والحراية، والبغي، والتي قد تصل في ترجمتها لعدم الالتزام الديني ونزع ربة الإسلام إلى حد الردة وسوف يكون الحديث مفصلا عن هذه الأدواء باعتبارها مصادر لتهديد الأمن داخل المجتمع المسلم، سواء ما صدر منها من قبل المسلمين، أو ما صدر من قبل غيرهم، وسوف يتبع الحديث بحديث آخر عن وسائل التصدي لها بتفصيل مماثل .

(١) سورة النساء، الآية ٧٧ .

(٢) سورة محمد، الآية ٢٠ .

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل في: الشافعي، الأم، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩٣-١٩٧٣، ج٤ من المجلد الثاني، ص ١٦١ وما بعدها .

(٤) انظر: ابن كثير، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، القاهرة: المكتبة القيمة، د٠ت، ج١، ص ٣٩ .

المطلب الرابع

الأمة وانتكاسة الأمن : النموذج التاريخي

والنموذج الذي اختاره الباحث هو الذي يرتبط بما حدث لأمن المسلمين من انتكاسة في عصر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ولهذا مبرراته .

فالباحث سبق أن عرض بصورة عامة الوجه الإيجابي في علاقة الأمن بالأمة في النموذج الذي تمخض عن تجربة إقامة أسس الجماعة السياسية في عصر النبوة، ومن ثم فإن إبانة الوجه السلبي لهذه العلاقة يكمل الصورة العامة لحالة الأمن في وجهيها المختلفين .

كما أن هذا النموذج يبين كيف أن سنة الله في ابتلاء الأمة بالاختلاف والانقسام وإراقة الدماء تأخذ مكانها حال توافر أسبابها حتى ولو كانت منبثقة من عصر الصحابة الذين هم في المقدمة من الورع الإيماني إذا ما قورن بهم من لحق بهم من أجيال المسلمين .

كذلك فهو نموذج يوضح أن انتكاسة الأمن في المجتمع المسلم المعاصر ليس بلا أرضية أو خلفية تاريخية، وإنما لها جذور قديمة، ولكن المسلمين لا يستفيدون من ماضيهم وإن استفادوا لا يعون سننه بالقدر الذي يرشد حاضرهم ويصحح خطواته .

ثم إن الآثار السياسية التي نتجت عن هذا النموذج لازالت أصداؤها ممسكة بخناق النظم السياسية في كثير من بلاد المسلمين، إما في ظهور كثير من الفرق المذهبية والكلامية، أو في بقاء نمط الملك في الحكم وسقوط نمط الخلافة، أو في تغير أساس الالتزام السياسي من الطاعة والرضا إلى القهر والإكراه .

وتبدو ملامح هذا النموذج في الآتي^(١) :-

أولا - توقف بعض أفراد الأمة عن البيعة لإسناد السلطة :

فعقب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ووفاة عبدالرحمن بن عوف، وترك سعد ابن مالك السلطة وإيثاره العزلة، لم يكن ثمة بديل من بين الستة الذين رشحهم عمر بن الخطاب للخلافة إلا علي بن أبي طالب، وطلحة، والزبير، وقد اختار المسلمون عليا وسط جو غير الذي اعتادته الأمة في تجارب الخلافة قبله، فالاضطراب واختلال العلاقة بين العاصمة وأطرافها كان على أشده بعد اغتيال الخليفة الثالث، وعناصر الفتنة التي اغتالته كانت مستبدة بالأمر داخل العاصمة، ولم تجد ما يمنعها من التهديد بقتل الآخرين

(١) اعتمد الباحث في صياغة هذه الملامح على ما أورده في رسالته للماجستير: ص ٢٨١-٢٩٥ .

من الصحابة إن لم يختاروا أحدهم بعد فشلهم في تولي أمر الاختيار بأنفسهم^(١)، وأصحاب المبادرة من الصحابة الذين أقنعوا علياً بالخلافة أعتبهم السبل قبل أن يقبل ترشيحهم له^(٢)، وعلى بن أبي طالب كان يعلم أن مجيء بيعته في جو كهذا قد يترك فرصة للبعض في التشكيك فيها ولذا كان إصراره على أن تكون بيعته على ملاء من المسلمين وفي المسجد، فلما تمت له البيعة توقف نفر من الصحابة^(٣)، وأيا كان دافعهم إلى ذلك إلا أن تطور الأحداث أثبت أن موقفهم هذا كان لغير صالح الأمة من وجوه، أحدها أن الأمة كانت في أشد الحاجة إلى التماسك واجتماع الكلمة واستهلال الخلافة بهذا المسلك أوجد ثغرة لاستمرار الخلل، والثاني أن التوقف أثار الريبة والشكوك في قلوب بعض الذين بايعوا فإذا كانوا هم أصحاب السابقة ولم يبايعوا فمن يبايع إذا؟ والثالث أن بعض الذين رفضوا مبايعة الخليفة ك معاوية بن أبي سفيان في الشام ظنوا أن التوقف هو رفض غير مباشر للخليفة، فحاولوا استمالتهم إلى جانبهم بثأر الخليفة الثالث^(٤).

ثانياً - استخدام الحوار الدموي في تعامل الأمة فيما بينها :

فقد فرضت قضية الموقف من قتل الخليفة الثالث نفسها على المسلمين بعد مبايعة علي بن أبي طالب، وبات واضحاً أن ثمة وجهتي نظر تتنازعان هذا الموقف، أحدهما رأى أصحابها من الخليفة وكثير ممن بايعوه ضرورة التريث حتى تقوى قبضة الخلافة وتتنزع زمام الأمور من عناصر الفتنة داخل المدينة، والثانية رأى أصحابها من كبار الصحابة خاصة طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة في المدينة، ومعاوية ومن نصره في الشام، أن لا يبدل سوى التعجيل بالقصاص من القتلة، وإزاء تباين وجهتي النظر خرج الصحابة الثلاثة إلى بعض أطراف الخلافة ينادون بالثأر للخليفة المقتول وليس طلباً للسلطة كما ذكرت بعض المصادر، حتى كانت وقعة الجمل التي قتل فيها طلحة والزبير وكثير من الصحابة^(٥)، ولم تكد الأمة تضمد جراحها حتى عادت لتتزعج من جديد في

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٣٤؛ ابن الأثير الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص ١٩٢.

(٢) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٢٧-٤٣٣؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق،

ج٣، ص ١٩١-١٩٣.

(٣) انظر الروايات المختلفة في أسماء هؤلاء الصحابة في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص

٤٢٩-٤٣١؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص ١٩١-١٩٣، ابن كثير، البداية، مرجع سابق،

ج٧، ص ٣٢٧.

(٤) انظر كتاب معاوية إلى هؤلاء الصحابة في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق،

ج١، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٥) انظر مجملًا للأسباب والحجج التي استند إليها هؤلاء الصحابة في خروجهم قبل وقعة الجمل أوردتها

الباحث نقلاً عن الطبري وابن الأثير في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٣٢٨-٣٣١. وانظر دحسه -

رقعة صفيين إزاء إصرار معاوية وأهل الشام على رفض البيعة والطلب بالثأر، وإن زكاهما حرص لم تحف دلائله على طلب معاوية السلطة خاصة لما رأى الخليفة خلعه عن ولاية الشام^(١). والحق أن استخدام أسلوب العنف الدموي بين المسلمين على هذا النحو كانت له دلالاته في أن الأمة حيم عليها الإخفاق في استخدام الحوار السلمي لتصفية ما حدث من اختلاف، وأنها وجهت إراقة الدماء في غير مقصدها الجهادي لإعادة الحركة إلى الدعوة بعد توقف فيضانها منذ مقتل الخليفة الثالث، وأن تكرار هذا الأسلوب منها جعل تضيق نطاقه أو ترشيد استخدامه إلى أقصى الحدود خياراً غير محتمل، مما ساعد على الإطاحة بواحد من الأهداف التي كان مأمولاً تحقيقها في خلافة علي بن أبي طالب، وهو إعادة التماسك إلى صفوف الأمة ورأب الصدع الذي حدث في أواخر خلافة عثمان بن عفان، ولا يخفى أن الدماء التي نزفت من الجسد السياسي في تلك الحقبة أفقدت الأمة جيلاً من أصحاب الفقه والعلم كان مقابله ظهور من لا سابقة لهم من فقه أو علم، وهؤلاء وجد فيهم عبداً لله بن سبأ اليهودي رأس الفتنة ضالته ليمارس دوره الإفسادي بين المسلمين^(٢)، وليعيد إلى الأذهان دور سلفه ابن أبي في عصر النبوة.

ثالثاً - إخفاق محاولات الصلح بين أبناء الأمة :

فقد بذلت محاولات كثيرة لإيقاف الدماء والاتساق على كلمة سواء، خاصة قبل إنشابه المارك، أو أثنائها، لكن مضت سنة الله في الابتلاء إلى غايتها. وتأتى واقعة التحكيم على رأس هذه المحاولات. وقد أولت هذه الواقعة، على غير حقيقتها، وخاض فيها الخائضون والمرجعون بغير الحق، انسياقا وراء روايات هشة لا محص لها، أو إعمالاً لرأي شخص لا عدالة أو استقامة في حججه، حتى توهم بعضهم أنه لاغراضة في رجم الصحابة أقطاب هذه الواقعة بكل التهم، التي وزعت بغير حق لتتال من الخليفة وخصمه القوي معاوية بن أبي سفيان^(٣)، والحكمين أبي موسى الأشعري، وعمرو بن العاص، ولا يملك الباحث - إزاء التناقض في الروايات بشكل أبرزه في موضع آخر^(٤) - إلا القول

- للتأويلات المشوهة لخروج السيدة عائشة أوردها في نفس المرجع، ص ٣٣١-٣٣٢ .

(١) انظر تفاصيل ذلك ومصادره في: المرجع السابق، ص ٣٣٢ - ٣٣٦ .

(٢) انظر مزيداً من التفاصيل في: د. حمدي عبدالعال، السبيون منهجا وغاية، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥، ص ٥ وما بعدها، وانظر رأياً مشككاً في دور ابن سبأ أورده د. طه حسين في: الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص ٢٣١-١٣٧، وانظر دحضاً لهذا الرأي في د. حمدي عبدالعال، مرجع سابق،

ص ١٥-٢٣ . وانظر كذلك: مصطفى منجد، مرجع سابق، ص ٤٢٦-٤٢٨ .

(٣) انظر تأصيلاً علمياً رصيناً لحقيقة التحكيم من حيث موضوع الخلاف الذي جاء التحكيم لحسمه، والمركز القانوني لمعاوية، ومكانة الحكمين في الإسلام، وقرار التحكيم، أورده: د. محمد سليم العوا في مؤلفه: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٩٥-١٠٤ .

(٤) انظر تأصيلاً علمياً رصيناً لحقيقة التحكيم من حيث موضوع الخلاف الذي جاء التحكيم لحسمه، والمركز القانوني لمعاوية، ومكانة الحكمية في الإسلام، وقرار التحكيم، أورده: د. محمد سليم العوا في مؤلفه: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٩٥-١٠٤ .

إن الصحابييين اللذين حكما في الخلاف بين المسلمين قد اجتهدا، لكن اجتهداهما لم يكن مرضيا لفريق الخليفة وإن لقى قبولا لدى فريق معاوية بن أبي سفيان، أي أن التحكيم - وعلى عكس ما أراد المسلمون - لم يضاف إلى حسم مادة الاختلاف جديدا، بل إن^(١) الآثار التي نتجت عنه وسعت هويته من نواح عديدة لعل أبرزها انقسام فريق الخليفة عليه مما مهد لظهور فرقة الخوارج التي فتحت بابا آخر لإراقة الدماء في وقعة النهروان، وتقوية مركز معاوية الذي وجد في محصلة التحكيم شرعية لموقفه المعارض للخليفة على نحو ما سيرد لاحقا.

رابعاً - تعطيل حركة الفتح الإسلامي وتغيير دفتها :

فقد أصاب حركة الفتح الجمود منذ تفجر أحداث الفتنة في خلافة عثمان بن عفان، وحال استمرارها في خلافة علي بن أبي طالب دون تنشيطها، حتى وجدت بعض الأحزاب فرصتها في التمرد على الخلافة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن معاوية جعل جيوشه تسير في اتجاه معاكس لتستولى على بعض أطراف الخلافة، بعد أن مهد

(١) انظر: مصطفى منجد، مرجع سابق، ص ٣٥٥ وما بعدها، ورغم أن أستاذنا د. العوا قد رجح أن يكون الأمر الذي اجتمع الحكمان على رده إلى الأمة هو أمر الخلاف تعويلا على بعض المصادر كروايتي عبدالرزاق في مصنفه، والدارقطني في سنته، وابن العربي في العواصم، لا أمر الخلافة كما ذهب ابن قتيبة في الإمامة، إلا أن ذلك لم يسعف الباحث كثيرا في الإجابة عن تساؤلات عديدة رغم أنه أفاض في ذلك في رسالته للماحستير. أول هذه الأسئلة لماذا كان الغالب على رأي علي بن أبي طالب هو رفضه التحكيم وقد دعا إليه أهل الشام؟ ولماذا وصف هذه الدعوة بأنها خدعة ومكيدة؟ ألا يعنى ذلك أنه كان متشككا في عواقبها؟ كما ذكرت روايات الطبري في تاريخ الرسل. مرجع سابق، ج٥، ص ٤٩، وابن الأثير في الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص ٣١٧، وابن كثير في البداية، مرجع سابق، ج٧، ص ٢٧٤. وثاني الأسئلة: أن الرواية التي فندها أستاذنا - وهى رواية ابن قتيبة - وما ينبغى التعويل عليها لوجود شبهة الطعن في نسبة الإمامة والسياسة إليه - أورد قريبا منها إلى حد كبير الطبري، وابن الأثير، وابن كثير، وإذا كان مشهورا عن الأول أنه - كما ذكر في بداية تاريخ الرسل - لم يمحص رواياته التاريخية، فإن الآخرين، خاصة ابن كثير المحدث، اهتموا بهذا التمهيد، فهل يلحق رواياتهما ما لحق برواية ابن قتيبة؟ وإلا فكيف نفسر هذه الروايات؟. والسؤال الثالث: أن ما فنده أستاذنا العوا في رواية ابن قتيبة، وما أيده من أن المقصود هو رد أمر الخلاف، هما رأيان ضمن ثلاثة آراء في هذه المسألة، أما الرأي الثالث فذكره المسعودي - في مروج الذهب، مرجع سابق، ج١، ص ٥٩٥ - وذهب فيه إلى أن الحكيمين خلعا عليا ومعاوية، ثم سمى كل منهما من رآه أهلا للخلافة، فاختر أبو موسى ابن عمر، واختر عمرو معاوية، فلما رفض ذلك أبو موسى، اختار عمرو نفسه، فرفضه أيضا، فانفض الاجتماع على لاشيء، هذه الرواية هل تلحق بما ذكره ابن قتيبة، أم تلحق بروايات غيره؟ أم هى نشاز عنهما وتكشف عن شيعة المسعودي؟ ويبقى التساؤل الرابع: أليس انقضاء التحكيم على رد أمر الخلاف إلى الأمة يعنى أن الحكيمين لم يفعلوا شيئا، ذلك أن الأمة فرضتهما أصلا للفصل في الخلاف - وكذلك جاء كتاب التحكيم بينهما قبل انعقاد اجتماعه (انظر نصه في: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٣٥٨ وما بعدها) - أو بمعنى آخر أليسا قد ساهما بشكل أو بآخر في إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل التحكيم؟، وهل كان الصحابييين اللذان قاما بالتحكيم على مثل هذه الرؤية الضيقة في فهم الموقف والظرف التاريخي؟ وكيف نوفق بين مسلكهما هذا وبين ما ذكره د. العوا - ولا يختلف معه منصف - عن مكانة أبي موسى وعمرو بن العاص من الخلق والورع الدينين؟.

لذلك بدعوة أهل الشام إلى مبايعته، وإدارة الموقف مع الخليفة من الشام، وضرب السواعد القوية التي كانت توازر الخليفة مثل قيس بن سعد، وعمار بن ياسر، والأشتر النخعي، ومحمد بن أبي بكر، ومد جسور الاتصال مع أتباعه خارج الشام^(١)، والإغارة على بعض الأطراف، بيد أن أحداً ممن أغاروا على هذه الأطراف لم يدرك ما حققه عمرو بن العاص باستيلائه على مصر^(٢)، وتكشف المبادئ التي اتبعها معاوية في أسلوب الإغارة عن حنكة أو خبرة كبيرة في فنون القتال، وعن إرادة قوية في إضعاف موقف الخليفة^(٣)، وهكذا تداعت على الخليفة عوامل كثيرة للوهن في صفوفه: تناقل شيعته في نصرته، وخروج الخوارج عليه، وخسارة موازنة الذين اعتزلوا الأحداث، وتوحد جبهة معاوية ضده.

خامساً - إسقاط الخلافة الراشدة :

وتلك كانت النهاية المتوقعة بعد سلسلة التصدعات التي عصفت بالأمة، وبلغت أوج قوتها باغتيال الخوارج للخليفة الرابع، لتختب جذوتها مع تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان إيثارا للجماعة، وليبدأ معها عصر الملك في ترسيخ أوتاده، والتقويم للممارسات التي بعدت كثيراً عن مثاليات وقيم عصر الخلافة الراشدة^(٤).

- (١) انظر التفاصيل في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢٧٠ وما بعدها.
(٢) انظر تفاصيل هذه الإغارات في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ص ٥٥، ص ٩٨ وما بعدها؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ص ٣٠٤، ص ٣٥٤ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، ص ٧٥، ص ٣١٣ وما بعدها؛ ابن خلدون، تاريخ، مرجع سابق، ص ٢٠٢، ص ١٨١ وما بعدها.
(٣) انظر هذه المبادئ في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٣٨١-٣٨٢.
(٤) لا يسع الباحث هنا إلا أن يبينه إلى خطورة وإثم تجريح الصحابة في أشخاصهم وذمهم. وقد جاء في الحديث "لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي" فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك أحدكم ولا نصيفه". انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ص ١٦٦، ص ٩٢. قال النووي "اعلم أن سب الصحابة (رض) من فواحش الحرمات، سواء من لا يبسى الفتن منهم وغيره، لأنهم يجتهدون في تلك الحروب، قال القاضي عياض وسب أحدكم من المعاصي الكبائر، ومنهنا ومذهب الجمهور أن يعزروا ولا يقتل. وقال بعض المالكية يقتل" انظر المرجع السابق، وانظر أيضاً: أبو معاوية بن محمد، حكم سب الصحابة لابن تيمية وابن حجر الهيتمي وابن عابدين، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨، ص ٣ وما بعدها.
أما عن الحروب التي جرت فالباحث يرى أن ما سبق به الإمام النورى هو الأجدى والأصوب في هذا الصدد، إذ يقول "وكلهم عدول... ومتأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحداً منهم عن العدالة لأنهم يجتهدون. اختلفوا في مسائل محل الاجتهاد. كما يختلف المجتهدون بعدهم... ولا يلزم في ذلك نقص أحد منهم. واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة، فلهذا اشتباها اختلج اجتهادهم، وصاروا ثلاثة أقسام. قسم ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في هذا الطرف، وأن مخالفه باغ فوجب عليهم نصرته، وقتال الباغي عليه، فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك، ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة إمام العدل في قتال البغاة في اعتقاده. وقسم عكس هؤلاء ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في الطرف الآخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه. وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها، ولم يظهر لهم ترجيح أحد الطرفين فاعتزلوا الفريقين. وكان هذا الاعتزال هو الواجب في حقهم لأنه لا يحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر أنه مستحق لذلك...". انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ص ١٥٩، ص ١٤٩.

المبحث الرابع القوة وفعالية الأمن

تأتي القوة في المفهوم الإسلامي لتشكّل عمادا آخر لا ينفك مفهوم الأمن يقيم عليه ولتكشف عن حقيقة وضرورة السياج المتين الذي يحمي الأمن ويحفظه من أية محاولات للتهديد، أو الاختراق، وذلك أن القوة بالنسبة لبقيّة الركائز الأخرى للأمن إنما هي حرس العقيدة، وهيبة الخلافة، ودرع الأمة، وهي لا تكون كذلك إلا إذا وظفت منتبطة بقيم الإسلام ومقاصده.

وقبل الدخول في تفاصيل معنى المفهوم ودلالاته السياسية، وأثاره في تحقيق الأمن، أو في عدم تحقيقه أحيانا، تجدر الإشارة إلى بعض الاعتبارات التي جعلت مفهوم القوة أحد المفاهيم التي فرضت نفسها ولا تزال، وليس في التنظير السياسي الإسلامي فحسب، بل وفي الفقه السياسي المعاصر فكر ونظما وحرارة، ومن ذلك إن مفهوم القوة مثل كثير من المفاهيم السياسية يستدعي مجموعة من المفاهيم الأخرى مثل النفوذ، والتأثير، والقهر، والقدرة، والعنف، والسلطة، والغلبة، والإجبار، والإكراه، والسطوة، والسيطرة، وغيرها. وهذا الاستدعاء رغم أنه يقرر حقيقة أنها قد تشكل وجهها أو آخر من وجوه القوة، وقد تلتقي معها في المضمون والمحتوى، إلا أن عملية التمييز بين هذه المفاهيم وبين مفهوم القوة، فضلا على العلاقة به، ينبغي أن تظل لكليهما - التمييز، والعلاقة - حدودها وأهميتها، ليس فقط من أجل ما سبق توكيده من ضرورة حسم مادة فوضي المفاهيم المختلطة، بل ولأن محاولة التوصل إلى توصيف مستقيم - إلى حد ما - لهذه المفاهيم قد يساعد في الحكم على سلوك بأنه سلوك قوة، أو نفوذ، أو سلطة، أو ما شاكل ذلك، وهو ما يتعذر إدراكه إذا ما اختلطت المفاهيم وتداخلت معانيها^(١).

والاعتبار الثاني أن دراسة مفهوم القوة وفق ضوابطه الشرعية في المفهوم الإسلامي قد تحسم مادة التشويه المتعمد أحيانا لحقيقة هذا الموقف في كثير من تقاليد التحليل السياسي المعاصر، التي شجعت على رفع شعارات "الإرهاب الإسلامي" إزاء استخدام بعض الحركات أو الجماعات الفاعلة في الساحة الإسلامية للقوة المسلحة في بعض ممارستها، سواء كان استخدامها شرعيا أو كان غير ذلك، وهكذا وضع الإسلام في دائرة الاتهام، حتى في حالات الدفاع الشرعي، أو حالات إعداد القوة لتحقيق مفهوم الإسلام لردع أو الإرهاب، كما سيرد.

ويبقى اعتبار أخير وهو أنه إذا كان ما يثار من مغالطات حول مفهوم الإرهاب هو

(١) انظر بعض المحاولات في التمييز بين بعض هذه المفاهيم في: د. حورية توفيق مجاهد، القوة... مرجع سابق، ص ٨٧-٨٢، د. فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥، ص ١٧-٢٢.

الوجه الأول من وجوه تشويه مفهوم القوة في ميزان الإسلام، فإن ما يثار حول مفهوم الجهاد من مغالطات هو الوجه الثاني لهذا التشويه، والذي لا شك فيه أن بعض أنشطة العنف المسلح التي قامت بها بعض الجماعات المسلمة - لا سيما التي تحمل في نفس الوقت اسم "الجهاد" - قد أوجد فرصة لإنماء هذه الافتراءات، لتمخض من خلالها مفاهيم الإسلام العنيف، والإسلام المسلح، والإسلام العسكري، وغير ذلك من بدعة مسميات الإسلام المتعددة في الحقبة الحالية من تحليل الظاهرة الإسلامية.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم القوة في الإسلام

يحمل مفهوم القوة ومشتقاته في اللغة أكثر من معنى واحد، منها عدم اللين، وعدم الضعف، والجد، والعون، والغلبة، والطاقة، والغلظة، والنشاط، والنمو، والحركة، والتمكين، والقدرة^(١)، والمتأمل في هذه المعاني يجد أنها تستبطن معنى عاما هو - في رأي الباحث - جماع معاني القوة، وهذا المعنى هو أداء الشيء بتمكن وبلا عجز أو كلال فعدم اللين هو فقد للعجز مع القدرة على أداء الشيء بلا تراخ، والجد هو نشاط لا يعرف العجز أو الكلال، والعون هو تمكن لأن من لا تمكين له في شيء لا يستطيع أن يعاون به، لأنه عاجز عنه، وهكذا الأمر في بقية معاني القوة، فإذا ما أريد نقل المفهوم إلى المفهوم الإسلامي لا تضح أن ما يطلب أدائه بتمكن دون عجز أو كلال هو ما أوتي المسلمون من رسالة الإسلام وأحكامه بدليل قوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾^(٣)، بيد أن هذا يصير بلا قيمة، إن لم يستمد طاقته وفعاليته من الله سبحانه وتعالى ذلك ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(٤)، وأنه ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(٥)، ولذلك نسب الله التمكين إلى ذاته العلية في قوله ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٦)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَانَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾^(٧)، كذلك لا قيمة لهذا التمكين ما لم يكن يدور في فلك الحق، لأن الله حين أمر بأخذ شريعته بقوة جعل سيرة القيام عليها إنما ه سيرة الحق ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(٨). ومن خلال هذا العرض الموجز لمعنى القوة يتضح أنها تعبر عن عدة حقائق أو دلالات متكاملة:

الحقيقة الأولى: إن القوة ظاهرة اجتماعية:

تلتصق القوة بالوجود الإنساني معبرة عن بعض حاجاته في بعض الأحيان، ومترجمة لبعض سلوكياته في بعضها الآخر، ومفسرة لبعض علاقاته وتفاعلاته في بعضها الثالث، ولذلك لم يكن غريبا أن يحتل مفهوم القوة مكانة خاصة في تحليل علم الاجتماع

(١) انظر مادة "قوي" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٧٨٧-٣٧٩١.

(٢) البقرة، الآية ٦٣، ٩٣، الأعراف، الآية ١٧١.

(٣) الأعراف، الآية ١٤٥.

(٤) البقرة، الآية ١٦٥.

(٥) الكهف، الآية ٣٩.

(٦) الحج، الآية، ٤١.

(٧) الأعراف، الآية ١٠.

(٨) البقرة، الآية ٢١٣.

السياسي، وأن تختلف رؤى دراسية في تحديد معناها وطبيعتها، ويتقدم هؤلاء الدارسين ماكس فيبر، وداهل، وهارولد لأزويل، وكارل بيك، وغيرهم^(١)، بل لم يكن غريبا أيضا يأتي الفكر السياسي في تطوراته المختلفة ليقدم إسهاماته في هذا السبيل، وإن اختلفت رؤية المفكرين السياسيين لطبيعة ودواعي الاجتماع السياسي الذي تمحضت عنه هذه الظاهرة، طبقا لاختلاف رؤاهم السياسية، وخبراتهم الذاتية، وموقع ظاهرة القوة من تحليلاتهم لمشكلات مجتمعاتهم الحضارية^(٢)، أما في الإسلام فإن وراء اعتبار القوة ظاهرة اجتماعية عدة أسباب، أولها: أن القوة بالنسبة لقيادة الأمة أي للخليفة هي إحدى المستلزمات التي تصاحب الترشح للسلطة، والاختيار لها، والاستمرار فيها، وذلك بعض معنى قوله تعالى: ﴿إِنْ خَيْرٌ مِنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينِ﴾^(٣)، كما أن القوة بالنسبة للمحكوم هي أحد المستلزمات التي تصاحب تقديمه النصيح والمشورة الصادقة للخليفة، بل وتغيير المنكر الصادر منه إذا لزم الأمر - وفق شروطه - وهذا بعض معنى قوله تعالى: ﴿فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾^(٤)، من هنا لم يكن غريبا أن يكون الخليفة وازعا^(٥)، وأن يزعم الله به ما لا يزعم بالقرآن^(٦)، بيد أن قولة الخليفة هنا هي قوة منضبطة كما سبق القول وليست مطلقة. السبب الثاني: أن أداء رسالة الاستخلاف عامة، أو السياسة خاصة، وما تستتبعه من تمكين مجري وفق الإيمان والعمل الصالح، لا يمكن تحقيقها في غياب القوة والقدرة على ذلك، والاستخلاف كما سبق طاقة، وجهد وسعي، وعمل وكدح ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ﴾^(٧)، ومن ثم فلن يطبقه مسلوب القوة، ولن يؤديه خائر العزيمة، والأمر في قوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾، لا يقف عند حد الالتزام بالتكليف فحسب بل يتعداه إلى ضرورة أن يكون الملتزم بهذا التكليف قويا غير ضعيف، وإلا أصبح التزامه غير حقيقي، وثالث الأسباب أن اختصاص الإنسان وحده بتحمل أمانة الاستخلاف، يقتضي أن يؤتي من سعة الرعاية ما يجعله جديرا بأن يكون راعيا ومسؤولا عن رعيته، والراعي تلزمه القدرة على الرعاية،

(1) Norman P. Barry, An Introduction to Modern Political Theory, London: The Macmillan prees, 1981, p. 79-85.

(2) انظر تحليل مفهوم القوة لدى كثير من المفكرين السياسيين خاصة ما قدمه السوفسطائيون وأفلاطون، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية، وميكافيللي، وهوبز، وغيرهم في: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي .. مرجع سابق، مواضع متفرقة.

(3) القصص، الآية ٢٦.

(4) الكهف، الآية، ٩٥.

(5) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٣، وانظر أيضاً تحليلاً لمفهوم الوازع عند ابن خلدون وبعض المفكرين المسلمين في د. أحمد عبدالسلام، مرجع سابق، ص ٨٨ وما بعدها، وانظر ما أورده ابن الأزرقي، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(6) كما ورد على لسان عثمان بن عفان، انظر القلمي، مرجع سابق، ص ٩٥.

(7) الانشقاق، الآية ٦.

ولذلك اقتضت حكمته تعالى أن تسقط المسؤولية عن كاهل كل عاجز أو مسلوب القدرة على الرعاية، ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وقد جاء في الحديث "رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"^(٢)، والسبب الرابع: أن سنة التدافع التي فطر الله الخلق عليها تقتضي توافر القوة، فمع اختلاف الناس وتنازع الغايات والمقاصد بينهم ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(٣) يحدث الصدام، ومن هنا يحدث التدافع، فالحق يدفع الباطل ويصرعه، والخير يدفع الشر، والعدل يدفع الظلم، والضعيف يدفع القوي، ومادة التدافع هي القوة، التي لولا استئثارها خلف هذا التدافع ما قامت للحياة قائمة ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٤)، والسبب الخامس أن تداول القوة في المجتمع السياسي من أسس التمحيص، فالقوي قد يصبح ضعيفا، والضعيف قد يصبح قويا، لأن مكنة القوة بين يدي الله سبحانه يداؤها كيف يشاء ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ قُوَّتِي الْمَلِكِ مِنْ تَشَاءٍ وَتَنْزِعُ الْمَلِكِ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَعَزُّ مِنْ تَشَاءٍ وَتَذَلُّ مِنْ تَشَاءٍ﴾^(٥)، بل إن ثبات أحوال الإنسان على ما هو عليه من حال القوة أمر غير أبدي ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾^(٦)، وفوق ذلك فإن إبقاء القوة في أيدي الفئة المؤمنة قد يزول عندما يدال عليها، إلى أن تعود الكرة لها فتعود القوة إليها من جديد ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٧).

الثانية: القوة ووحدة المصدر الإلهي:

لا قيمة حقيقية للقوة في ميزان الإسلام إلا إذا كان ثمة اعتراف بأنها ابتداء وانتهاء من الله وإليه، لأنه وحده القادر على تدبير أمور خلقه بما يشاء، وهو وحده المتمكن من تصريف هذه الأمور دون شريك، وحين تنسب القوة إلى الله، فإنها قد تنسب إليه مباشرة ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(٨)، وقد تنسب إليه كأحد أسمائه ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾^(٩)، ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١٠)، ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ

(١) البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) هود، الآية، ١١٨-١١٩.

(٤) البقرة، الآية ٢٥١.

(٥) آل عمران، الآية ٢٦.

(٦) الروم، الآية ٥٤.

(٧) آل عمران، الآية ١٤٠.

(٨) البقرة، الآية ١٦٥.

(٩) هود، الآية ٦٦.

(١٠) الأنفال، الآية ٥٢.

المتين ﴿١﴾، وقد تنسب إليه باعتبار أنه وحده الذي يضاعفها. ﴿ويزدكم قوة إلى قوتكم﴾ ﴿٢﴾، وقد تنسب إليه بنفي كل قوة غيره ﴿ولا قوة إلا بالله﴾ ﴿٣﴾، وقد تنسب إليه لإنبات علوه على كل القوى الأخرى ﴿أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾ ﴿٤﴾، وأيا كان شكل تفرده سبحانه بامتلاك ناصية كل قوة إيجادا أو تصريفا أوتديرا فإن لذلك دلالاته المهمة في علاقة الإنسان بهذه القوة ومن ذلك:

١ - إن الله سبحانه حين يصرف القوة في عباده دون مزاحمة أحد، إنما يصرفها عطاء استخلاف عادل - نفعا أو ضرا، هداية أو غواية فقرا أو غنى، إطعاما أو تجويعا - ذلك لأن ﴿له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم﴾ ﴿٥﴾، وهكذا تتضاعل كل القوى أمام قوته سبحانه في موقف ذل وعبودية وهي تعلم أن القوة منه وإليه ﴿٦﴾.

٢ - إن فعالية القوة متوقفة كلية على مدى اليقين في انتماء كل طاقاتها إلى المصدر الإلهي، والإقرار لله سبحانه بذلك، ولا يكفي أن يشعر الفرد، أو المجتمع أو الدولة، بأن كل مصادر القوة المتاحة، إنما مردها إلى الله الواحد، بل لابد أن يترجم هذا الشعور في دينونة كاملة كل أوجه النشاط الحضاري - السياسي وغير السياسي - ليظل هناك رباط دائم يربط القوة بمخالقها وواهبها، من خلال الأساس القرآني المتين ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ ﴿٧﴾.

٣ - إن الله سبحانه - من حيث انفراده بالتصرف والتدبير وحدة لمصادر القوة فضلا على الإيجاد - أصلا - لا تعجزه منازعة مهما كان سلطانه، ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض﴾ ﴿٨﴾. وحين تأتي قوة ما لتتازع الله سبحانه فيما لا حق لها أساسا فيه، فإن مصيرها الخزي والإهلاك ﴿والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم﴾ ﴿٩﴾.

٤ - إن الله وحده له الحق في إبقاء أو سلب القوة التي يهبها الإنسان بموجب الاستخلاف وسنة الله في إبقاء القوة تقتضي توظيفها في كل وجوه الخير الممكنة إيمانا

(١) الذاريات، الآية ٥٨.

(٢) هود، الآية ٥٢.

(٣) الكهف، الآية ٣٩.

(٤) فصلت، الآية ١٥.

(٥) الشورى، الآية ١٢.

(٦) انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٧، ص ٢٣.

(٧) البقرة، الآية ١٥٦.

(٨) فاطر، الآية ٤٤.

(٩) الحج، الآية ٥١.

وطاعة وإصلاحاً، كما أن سنته في سلبها مبنية على تصريفها في الكفر والمعصية والإفساد، ويقدر ما يهب الله القوة للذين أخلصوا دينهم له في الحال الأول - وإن ابتلاهم أحياناً باضعافها - طبقاً لمبدئه الأزلي ﴿إِنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ﴾^(١). يقدر ما ينزعها من الذين أفسدوا دينهم في الحال الثاني - وإن ابتلاهم بطغيان القوة أحياناً - منفذاً لمبدئه الأزلي أيضاً ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا، فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ، وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾^(٢).

٥ - إن الاستخلاف في القوة ليس انفلاتاً من المساءلة عنها، ذلك أن هذا الاستخلاف مقام على ميثاق بين الله سبحانه وبين من حاز هذه القوة، المستخلف بموجب هذا الميثاق، والمستخلف هنا بين حالين، حال الالتزام بهذا الميثاق وفق حدوده الشرعية ﴿الَّذِي يُوَفِّيهِمْ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ ولا يتقصون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب. والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويذرءون بالحنسة السيئة. أولئك لهم عقبى الدار﴾^(٣)، أما الحال الآخر فهو نقض الميثاق بما يصحبه من مظاهر عدم الالتزام الإيماني ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ. أولئك لهم اللعنة وهم سوء الدار﴾^(٤).

الثالثة: القوة تستلزم الإعداد:

وبذلك نطق الأمر الإلهي ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٥). والواقع أن الإعداد المأمور به في الآية يؤكد أموراً مهمة.

وفي مقدمتها أن الأصل في إعداد القوة هو التكليف الإلهي، وحين يكون التكليف كذلك، فكيفان المسلم كله يجب أن يوجه نحو التسليم له، اقتناعاً بأن أي تكليف إلهي - أمراً أو نهياً - إنما هو دعوة كريمة إلى الحياة في حوار الله وأمنه، وحوار رسوله صلى الله عليه وسلم وأمنه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾^(٦)، ومعنى ذلك أن المجتمع السياسي المسلم لا يكفيه أن يجعل القوة

(١) الأنبياء، الآية ١٠٥.

(٢) إبراهيم، الآية ١٣-١٤.

(٣) الرعد، الآية ٢٠-٢٢.

(٤) الرعد، الآية ٢٥.

(٥) الأنفال، الآية ٦٠.

(٦) الأنفال، الآية ٢٤.

منطلقة في الاستخلاف بعد عقيدته بل يكمل ذلك ويستلزمه أن يكون هذا المنطلق موضوعاً بين دائرتي ما أحل الله وما حرم الله. إذ "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في المشبهات كراع حول الحمى يوشك أن يواقعه، إلا وأن لكل ملك حمى، إلا وأن حمى الله في أرضه محارمه"^(١)، أما الأمر الثاني - في إعداد القوة - أنه تكليف إلهي يخاطب جماعة المسلمين، لا فرداً منهم حاكماً أو محكوماً، وأن كان خطاب الجماعة يستغرق خطاب الفرد ضمنها، وفعل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا﴾ يحمل هذا المعنى^(٢)، ولو أنعم النظر من خلال الربط بين حديث "لكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وبين صيغة الأمر الجماعي "وأعدوا" لاتضح أن مجيئه على هذا النحو له ما يبرره، بل ومناسب تمام المناسبة، فقد سبق القول أن المسلم بمقتضى الرعاية مستحوذ على قدر من القوة للقيام برعاية من تبقى عليهم ورعايتهم، وإلا عجز عن هذه الرعاية، فإذا ما كان منهج كل مسلم هو الحفاظ على كيان القوة الذي يقع نطاقه، فإن المحصلة هي أن كل الرعاة في المجتمع المسلم - ابتداء بالحاكم المسلم ومروراً ببقية من ذكرهم الحديث الشريف، وانتهاء بالعبد المسلم - يشاركون - كل مقدر أو آخر - في إعداد القوة تبعاً لنطاق ومدى رعاية كل واحد منهم.

والأمر الثالث أن القوة في المفهوم الإسلامي ليست حركة هوجاء، أو طاقة تعتمد إلى التخبط وسوء التدبير، وإلا كانت هباء لا قيمة له، فالقوة على العكس يجب أن يغلب على إعدادها الأحكام والدقة والتدبير، وكل ما يخدم الإعداد على وجه النافع، وعلى المستحوذين على القوة أن يكونوا واعين بها أمام التحديات التي قد تحاول الانحراف بهم عن الخط الإيماني، ولذلك يكمل الأمر بإعداد القوة أمر لا يقل عن أهمية وهو التزام الخلد ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم﴾^(٣).

والأمر الرابع أن القوة لا ينبغي أن تكون وليدة الموقف الذي قد يتطلبها، لأن إعدادها من لوازم فعاليتها، والإعداد لطبيعتها كمرحلة سابقة على التنفيذ والاستعمال^(٤)، يفوت على الكيان المسلم أن يؤخذ على غرة، أو أن يهاجم من قبل أعدائه بلا إعداد، ولذلك حين أشاد الرسول صلى الله عليه وسلم القوي في حديث "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠٨-٢١١، وانظر رواية أخرى بلفظ "الشبهات" لا "المشبهات" في: ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٦٣-٧٢.

(٢) انظر ما ذكره كل من: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١، القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥.

(٣) النساء، الآية ٧١.

(٤) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن للشیخ محمد عبده، القاهرة، دار المنار، ١٣٥٠، ج ١٠، ص ٦٩.

ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا، ولكن قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان"^(١)، - إنما أراد أن يغرس في المسلمين جميعا - من حيث إعمال روح التنافس بين القوى ليزداد قوة، والضعيف ليتخلص من ضعفه ويقوى - أن يكونوا في استعداد دائم للرد على أية مواقف قد يمتحنون فيها في عقيدتهم وهويتهم ووجودهم الحضاري.

ويبقى أمر أخير في جملة ما يؤكد مفهوم إعداد القوة هو أن إعداد القوة انضباط وليس انفلاتا أو عجلة، وقد لا تكون من الإعداد في شيء عدم ضبط النفس والتسرع عند أول تحدٍ يواجهه، وإلا صار صرعة وغصبا أهوجا، والرسول صلى الله عليه وسلم حين قال: "ليس الشديد بالصرعة، ولكن الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب"^(٢)، إنما يؤكد أن حال الغضب قد تضاعف من فقدان السيطرة على النفس"^(٣)، ولذلك جاء في الحديث الآخر "ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا تصرعه الرجال. قال: لا ولكن الذي يملك نفسه عند الغضب"^(٤).

الرابعة: إعداد القوة والمبادئ التي تحكمه:

الواقع أن إعداد القوة بما يؤكد من أمور سابقة "تحكمه عدة مبادئ وهي في رأي الباحث تجسيد لما يسميه وعي الإعداد، وأهمها:

١ - ليس في مصادر إعداد القوة في المفهوم الإسلامي ما يمكن اعتباره مشروعة، وأخرى غير مشروعة في ذاتها، وإنما الصفة الأساسية التي يجب أن تضبط إعداد هذه المصادر هو أن لا يكون تحصيلها على حساب عقيدة وخلق الإسلام، فلا عبرة إذا بمصادر يجبر المسلم ومن ثم أمته على تقديم أية تنازلات على حساب عقيدته وقيمه الإيمانية، أو أية تنازلات تمس القضايا التي يؤمن بها ويتحرك في اتجاه الحصول عليها"^(٥).

٢ - ينبغي أن يكون التوازن أو التوسط هو طابع إعداد القوة، فأحد متطلبات القوة الفعالة هو أن تجمع بين مستويين في توازن كامل، مستوى الفرد، ومستوى الأمة، فعلى مستوى الفرد يجب أن يحقق الإعداد فيه ما يوفر صفة "المؤمن القوي" إنها القوة التي لا تقف عند حد - إلا حدود الشرع - قوة في دينه، وقوة في نفسه، وقوة في عقله، وقوة

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢١٥.

(٢) انظر: ابن الربيع الشيباني، مرجع سابق، ج ٢، مسند أحمد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٣) انظر: محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٤) انظر: ابن الربيع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٥، وقال ابن الأثير: "فإنه إذا ملكها كان قد قهر أقوى أعدائه وشر خصومه ولذلك قال أعدى عدو لك نفسك التي بين جنبيك". انظر: النهاية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٥) انظر: محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

في كل كيانه^(١)، وعلى مستوى الأمة يجب أن تجمع القوة كل الكيانات المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية والروحية والعلمية، فإن لم يحدث التوسط والتوازن اختل ميزان إعداد القوة، وما نهض تشريع الإسلام إلا ليقيم العدل والميزان بالقسط، في المجتمع المسلم.

٣ - إن إعداد القوة يجب أن يظل طوع إرادة التغيير - ما دام يطلبه - في فهم الأمة وحركتها، ذلك ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٢)، وهذا دليل صريح على أن التغيير بإرادة الأمة التي تملك حق تقرير مصيرها بنفسها وإرادتها الحرة، تقدما، أو تخلفا، قوة أو ضعفا، وإنما كانت الإرادة الإلهية عوننا في كلا الحالين تقريرا لمبدأ الجزاء من جنس العمل في الدنيا والآخرة^(٣)، ﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد﴾^(٤)، وفي الحديث "يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"^(٥).

٤ - كذلك يجب أن لا ينفصل إعداد القوة بكل ما يستبطنه من معاني التدبير والتنظيم وما شاكل ذلك، من حيث كونه تهيئوا للمستقبل عن التدبير الشامل لمستقبل المجتمع المسلم، وليس من التوكل في شيء، أن يظل واقعه هو التخلف والمهانة والعوز والتقصير والجهل وضعف العزيمة والاستجداء، إن أمة على هذا النحو غاب عنها رشد الإدراك لحقيقة حاضرها وواقعها المعاش - هي أبعد ما تكون عن رشد الإدراك لمستقبلها.

٥ - إن ضمان عدم تبديد إعداد القوة ليس أقل شأنا من ضمان عدم تبديد القوة ذاتها، وهذا يعني أن استخدام القوة - على أية صورة وقد أعدت سلفا - تلزمه مرحلة سابقة عليه هي مرحلة أمن إعداد هذه القوة، بكل ما يندرج تحت ذلك من حفظ أسرار عملية الإعداد وإجراءاتها، وتوفير متطلبات الإعداد مادي ومعنوي، وضمن عدم نفاذها، وتوفير الفرصة على الذين يتوقع منهم التربص لإفساد هذا الإعداد وتقويضه، والأصل في ذلك "خذوا حذركم".

(١) وقد صنف بعض العلماء في هذا الشأن تصنيفات كثيرة للقوة بحيث تصل لتعبر عن كل مكونات الإنسان، انظر على سبيل المثال: الجرجاني، مرجع سابق، ص ١٥٧-١٥٨، الأصفهاني، المفردات .. مرجع سابق، ص ٤١٩.

(٢) الرعد، الآية ١١.

(٣) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٤) فصلت، الآية ٤٦.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢١٥.

الخامسة: القوة وحدود الاستطاعة:

تظل القوة واقعة في حدود الاستطاعة والإمكان ولا تخرج عنهما، ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ ولذلك قال الطبري في تأويل معنى الاستطاعة (ما استطعتم أن تعدوا لهم من الآلات التي تكون لكم عليهم)^(١)، وفهم الاستطاعة له حدود يقف عندها، أهمها في نظر الباحث:

١ - أن الاستطاعة هي أحد ملامح التكليف وشروطه، لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، وقوله: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٣)، ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وسلم "إذا أمر أصحابه أمرهم من الأعمال بما يطيقون"^(٤).

٢ - إن استطاعة إعداد القوة لا تنفصم عن إرادة هذا الإعداد، فمادة الاستطاعة في اللغة، مأخوذ من طوع، وهي نقيض كره، حيث القدرة على الشيء، وتملك إرادة فعله، أو عدم فعله^(٥)، ولذلك كان إتيان الشيء طوعاً نقيضاً لإتيانه كرهاً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾^(٦)، وعليه فحين تسلب إرادة إعداد القوة، تسلب استطاعته كذلك، وسلب الإرادة لا يستقيم وإعداد القوة، كما سبق، لأن العاجز لا قوة له.

٣ - كذلك إن الاستطاعة والمتاح صنوان، لا يفترقان، فحدود الاستطاعة ينبغي أن تكون هي نفسها حدود المتاح من وسائل الإعداد وصادره، وذلك بعض دلالات ما أراه الله سبحانه من مفهوم الوسع في قوله: ﴿إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ذلك أن ترادف الاستطاعة والمتاح، يمكن من إطاق العمل والإقبال عليه، والمعرفة بمحدوده وإمكاناته، بل واستمرار ذلك، لأن العمل المطاق لا يورث ضعفاً أو عجزاً أو إكراهاً، أما خروج الاستطاعة عن حدود المباح، فذلك هو العنت، وذلك ما لا يراد من مقاصد الشرع ﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَ كُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٧).

٤ - وإذا كانت الاستطاعة هي المتاح في إعداد القوة، فإن ذلك يفرض على المجتمع المسلم أن يستغل المتاح، أقصى المتاح، ولا يحقر منه شيئاً وإن تضاعل حجمه وقيمته،

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢١.

(٢) البقرة، الآية ٢٨٦.

(٣) الطلاق، الآية ٧.

(٤) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٣-١٢٤.

(٥) انظر مادة "طوع" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٧٢٠-٢٧٢٢.

(٦) آل عمران، الآية ٨٢.

(٧) المائدة، الآية ٦.

﴿إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾^(١)، مع إدراك أن القليل من المتاح يشارك الله فيه - مادام مشروعاً - ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب. ومن يتوكل على الله فهو حسبه. إن الله بالغ أمره. قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾^(٢).

٥ - إن الاستطاعة يلزمها الخبز من هدر الإمكانية، إذ ليس من الحكمة في شيء أن يكون بناء القوة في حدود الاستطاعة المتاحة، ثم تأتي أياد لتفسد وتبعثر إمكانات هذا البناء قصداً أو عمداً، لتفوت على الأمة الفرصة في تعزيز مكانها ودورها الحضاري.

(المطلب الثاني)

توظيف القوة في تحقيق الأمن

لا يتحقق الأمن في المجتمع السياسي دون سند من القوة يدعم فكره و حركته و نظمه، ويدفع عنه غوائل التهديد والاختراق، و يهدد و يردع كل من تحدته نفسه أنه قادر على إعاقة إيناعه الداخلي، أو الخارجي، والقوة في نظام الحياة في الإسلام توظف ضد كل معتد أو محاولة للاعتداء على هذا النظام، أو على أي بعد من أبعاده، سواء كان عدواً ظاهراً لله وللمسلمين، أو كان ممن يترصص الدوائر بالمسلمين، وإن لم يعلموا كنهه وهويته، المهم أن تتوافر صفة العداوة، وأن تكون موجّهة أساساً ضد قيم الإسلام وهديه في المجتمع المسلم، وهنا يمكن القول أن توظيف القوة في تحقيق الأمن يسدو من الوضوح بمكان في المناحي التالية:

أولاً: اليقين في قوة الله و ضمان الأمن:

و حين نعم المسلم النظر في حقائق ومعاني الأصول المنزلة التي تنسب القوة إلى الله وحده، و حين يلتفت إلى الكون حوله فيجده ينطق بصدق، و حين يستعرض وقائع الأمم وأحداث الشعوب والدول، و ستن الله في منحها أو منعها، يتقين له أنه في ظل تمسكه بدينه لا ينفك الأمن بلازمه في كل حياته، لأنه يطمئن إلى عدالة السماء، و يتطلب اليقين في قوة الله العادلة كحجر ضمان لتحقيق الأمن إدراك خمس حقائق:

أولها: أن هذه القوة غير عاجزة أو ضعيفة، فضلاً على تأيها عن أن يعجزها شيء لقوله تعالى: ﴿واعلموا أنكم غير معجزون الله وأن الله محضون الكافرين﴾^(٣)، وقوله: ﴿إن تبت لهم غير لكم وإن توليتهم فاعلموا أنكم غير معجزون الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم﴾^(٤)، وقد ذكر بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿وما كان الله

(١) الكهف، الآية ٣٠.

(٢) الطلاق، الآية ٢-٣.

(٣) التوبة، الآية ٢.

(٤) التوبة، الآية ٣.

ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليهما قديرا^(١)، أنه سبحانه لم يكن ليعجزه شيء يريد بهما، ولن تقلر قوة مهما تعاضمت أن تنفذ من أقطار السموات والأرض هربا من قدرته^(٢).

والحقيقة الثانية: أن هذه القوة كافية، تمتع من تشاء عن تشاء، فلا يعجزها نقص أو ما يؤثر بالسلب في فعاليتها، فإذا ما بدا أن ثمة نقضا في هذه القوة فإنما هو بفعل الفشل في إدراك شروط الكفاية والكفاءة فيها، لا بفعل غيابها أصلا، وهنا يكون الخلل في العاجز عن الإدراك لا في حقيقة الشيء المدرك.

والثالثة: أنها كذلك قوة غالبية مستعصية على أن تغلبها قوة أخرى متأية على الانتكاس نائية عن التراجع والانكسار، ﴿كسب الله لاغلبين أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾^(٣)، ولذلك سجل الله الغلبة لمن التزم منهج الإيمان به ورسوله ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾^(٤)، واعتبرهم الحزب الغالب دائما، ﴿فإن حزب الله هم الغالبون﴾^(٥)، لكن بشرط الاعتراف الدائم بأن الغلبة لا فضل لها فيها، بل الفضل كله لله ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا﴾^(٦).

والرابعة: أن الغلبة تقتضي عدة شروط هي نفسها شروط النصر، ومنها أن يكون طلب النصر من الله وحده، ﴿رب انصرتني على القوم المفسدين﴾^(٧)، وأن تكون هناك ثقة في تحققه ﴿إلا أن نصر الله قريب﴾^(٨)، وأن النصر يسبقه ويلازمه ويلاحقه نصره دين الله ﴿ولينصرون الله من ينصروه﴾^(٩)، وأن اقتقاد نصر الله لا يعرضه نصر آخر ﴿فمن ينصرتني من الله إن عصيته﴾^(١٠)، وأن غير الله لا نصر لهم ولا هم ينصرون ﴿والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون﴾.

ثم إن هذه القوة كحقيقة خامسة غير منقطعة، فلا يسري عليها ما قد يسري على القوة الأرضية من تقلبات التحول والتغير، فما دامت غير عاجزة، وكافية، وغالبة،

(١) فاطر، الآية ٤٤.

(٢) انظر: الطوري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٤٦.

(٣) المجادلة، الآية ٢١.

(٤) الصفات، الآية ١٧٣.

(٥) المائدة، الآية ٥٦.

(٦) الأنفال، الآية ١٧.

(٧) العنكبوت، الآية ٣٠.

(٨) البقرة، الآية ٢١٤.

(٩) الحج، الآية ٤٠.

(١٠) هود، الآية ٦٣. • الأعراف، الآية ١٧٩.

ومتحققا فيها شرائط ذلك، فطبيعي أن يكون خطها في صعود دائم.

ثانياً: القوة وسنة التدخل الإلهي لتحقيق الأمن:

والتدخل الإلهي هو الفوت لمن وقفت بهم الأسباب عن مواجهة قوة البغى، لا عن عجز وإنما عن قلة مكنة، إن لم يكن عن إنعدامها أصلاً، وإرادة الله في التدخل إنما تجرى وفق سننها على صورتين^(١)، صورة التدخل غير المباشر، أي من خلال السنن والقوانين، وفق شرائطها، إنها بعبارة أخرى صورة التدخل من خلال تطويع السنن التي تحكم الكون والحياة، والوجود، والتي تحتل في ضمير المسلم فرداً وجماعة، مكانة لا تغيب، ذلك لأنه يؤمن بأن هذه السنن حقائق لا تصطدم وفعله الحضاري، وإن الله تبارك وتعالى هو صاحب اليد العليا في تسخيرها، إن بالخير لمن يستحق، أو بغيره لمن لا يستحقه، أما الصورة الثانية فهي صورة التدخل المباشر الذي يتجلى فيه دور الإرادة الإلهية فوق السنن والقوانين، ليحجب عملها أياً كان شكل هذه السنن، والتدخل بهذا الشكل المباشر له أسبابه، وله حكمته، التي قد ترتبط بالموقف الذي يتجلى فيه التدخل، وقد لا ترتبط، والمهم أنها - أي الأسباب - والحكمة - تأتي وفق قدر معلوم وتدبير محكم ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾^(٢).

أما أشكال هذا التدخل فتقع في دائرة قوله تعالى: ﴿و الله جنود السموات والأرض وكان الله عليهما حكيماً﴾^(٣)، وقوله: ﴿و الله جنود السموات والأرض وكان الله عزيزاً حكيماً﴾^(٤)، وقوله أيضاً: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾^(٥)، ومن هذه الأشكال أن يكون التدخل بإبطال خصائص الأشياء وحقائقها، كما حدث للنار مع نبي الله إبراهيم ﴿قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾^(٦)، أو أن يكون بتغيير صورة الشيء حتى يبدو وكأن حقيقته هي التي تغيرت كما حدث لعصا موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فألقاها فإذا هي حية تسعى﴾^(٧)، أو قد يكون بإنزال المطر وإرسال الملائكة وتسليط النعاس لتقوية وتطهير الفريق المؤمن، كما حدث في كثير من معارك المسلمين، خاصة في بدر وأحد، وقد يكون تسليط الرياح لتقلع جذور الظلم والإفساد، كما حدث يوم الخندق ﴿إذ جاءكم جنود فارسنا عليهم ريحاً وجنوداً لم

(١) اقتبس الباحث هذا التقسيم من صدرالدين القبايجي دون تقييد، بمضمون هذا التقسيم. انظر: المذهب

السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧.

(٢) القدر، الآية، ٤٩.

(٣) الفتح، الآية، ٤.

(٤) الفتح، الآية ٧.

(٥) المدثر، الآية ٤١.

(٦) الأنبياء، الآية ٦٩.

(٧) طه، الآية ٢٠.

تروها وكان الله بما تعملون بصيرا^(١)، وقد وقد يكون التدخل بغير ذلك.

ثالثاً: القوة كسند لتحقيق وظائف الخلافة:

لا يعدو ما تحدث عنه العلماء وفقهاء السياسة الشرعية بشأن توافر بعض الصفات العضوية وغير العضوية فيمن يتولى الخلافة، إلا أن يكون تجسيدا في مجمله لضرورة وجود القوة لمنصب الخلافة، بمعنى أن يكون الخليفة قويا في حواسه، قويا في جسده، قويا في فكره وعقيدته، قويا في أداء عمله، أو بالجملة قويا بحيث يمكن القيام على أمر أمته بما يصلحها ويحفظ لها دينها ويسوسها به^(٢)، وإذا كان ضروريا وجود القوة، وإذا كان ضروريا وجود القوة للشرعية، فثمة ضوابط لا بد أن تتحرك في حدودها حتى لا تنقلب من سند للشرعية، إلى سند للبطش والجبروت والتنكيل ومن هذه الحدود:

١ - أن تظل في ركاب الدين حارسة له وحافظة، وارتباط القوة بالدين في ولاية السلطة إنما يشهد على "إن في الأمة طرازا من ولاة الأمور الذين يضربون الأمثال في الصلاح ويبلغون من الاجتهاد في أمر الأمة والنصح لها، ومن رعاية الشورى وآداب الولاية السياسية من بسط العدالة الدقيقة بين الرعية، ومن العفة عن مال الأمة، ومن التواضع والرحمة قدرا لا يبيسر لحاكم لا يؤمن بالله"^(٣).

٢ - أن تكون القوة - من حيث جمعها بين القدرة والتسامح، والشدّة واللين - قوة وسطا، ذلك حد دقيق قلما يحفظه أو يحافظ عليه حاكم، لكنه في ميزان الإسلام من لوازم الخليفة المسلم، ولذلك كان الخليفة الثاني يقول: "لا يصلح لهذا الأمر - الخلافة - إلا قوي في غير عنف، لين في غير ضعف، جواد في غير سرف، ممسك في غير مجمل"^(٤)، وقد كان الناس في زمن عمر بن الخطاب يقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم أعلم بأبي بكر، وكان أبو بكر أعلم بعمر، فجسرى أبو بكر وعمر جسرى واحدا، وقد كانوا يخافون من لين هذا، ومن شدة هذا، فكان أبو بكر مع لينه أقواهم فيما لانوا عنه، وألينهم

(١) الأحزاب، الآية ٩.

(٢) انظر: بصفة خاصة ما أورده المارودي عن ضرورة السلطان القاهرة لصلاح حال الدنيا، في آداب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٤١، وما أورده ابن تيمية عن ضرورة القوة والأمانة في الحاكم، في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧. والقلقشندي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨، كذلك انظر ما أورده الطرطوشي عن السلطان القاهر لرعيته، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢.

(٣) انظر: د. حسن الترابي، الإيمان، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

(٤) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٤١، وانظر رواية أخرى لابن الجوزي في تاريخ عمر بن الخطاب، تقديم وتعليق أسامة عبدالكريم الرفاعي، دمشق: دار إحياء علوم الدين للتأليف والطباعة، ١٣٩٤ هـ، ص ٧٣.

فيما ينبغي، وكان عمر أئنيهم فيما ينبغي، وأقواهم على أمرهم"^(١).

٣ - أن لا تتعارض القوة مع الرفق، لأنه غير منفك عنها ما استقامت السلطة السياسية، وقد جاء في الحديث "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشفق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"^(٢)، لكن الرفق إذا كان ضرورة فهو ضرورة مع الذين يعرفون المعروف فيلتزمونه، ويأمرون به، والمنكر فينبذونه وينهون عليه، أما حين يكون جبل انتهاك الحرمات على غاربه، فلا مجال للرفق إلى أن يشوب المعتدي، وفي الحديث "ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإنه كان أبعده الناس منه، وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرم الله فينقم لله بها"^(٣).

٤ - أن يكون للعفو بجانب الرفق، فالعفو أمر إلهي ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾^(٤)، وهو أحد سمات الالتزام، ﴿والعافين عن الناس﴾^(٥)، التي تحدث آثارها في إشاعة جو من الألفة والتمسك دخل المجتمع المسلم، ويلزم أن يكون العفو آتيا من قوة وإلا كان تهاونا وتفريطا واستسلاما، ولذلك جاء في الحديث "من كظم غيظا وهو يستطيع - وفي رواية وهو يقدر - على إنفاذه - وفي رواية على أن ينفذه - دعاه الله على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أي الحور شاء - وفي الرواية - ملأ الله جوفه أمنا وإيمانا"^(٦).

٥ - أن لا تنزع القوة هبة الحكم، أو هبة الحاكم، وذلك لا يتحقق باستضعاف المحكومة أو التلويح الدائم بالعنف، بل يحققها خوف الحاكم من ربه والتزامه أحكام شريعته، وتوقيع الجزاء على المجترى عليها، ولذلك تحدثت المصادر عن الخليفة الثاني، وعن تأديبه بعض رعيته لأن أحدهم أقبل لا يهاب سلطان الله، فاعلمه أن سلطان الله لا يهابه، بل وتحدثت عن أن أهمية الخلافة في عصره وصلت حدا جعل أناسا من قريش ينزلون عند أمره رغم قوتهم وجبروتهم ورياستهم بين أقوامهم^(٧).

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢١٢-٢١٣.

(٣) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٦١، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٨٣.

(٤) الأعراف، الآية ١٩٩.

(٥) آل عمران، الآية ١٣٤.

(٦) انظر هذه الروايات في تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠٦.

(٧) فقد ذكر ابن الجوزي أن بعض المسلمين ضجوا بالشكوى من بعض ممارسات أبي سفيان بن حرب زعيم بني أمية، فأمره الخليفة بالانتهاء عنها فامتثل، وكان عمر بن الخطاب يحمده الله أن جاء على المسلمين يوما يؤمر فيه أبو سفيان - رغم مكانته من قومه - فيطعم بطن مكة. انظر: تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٧، والواقع أن الفقيه عبدالرحمن الشيزري يعد من أكثر الفقهاء الذين أنزلوا القوة في الحكم منزلا هاما في أركانه، وقد قسم القوة إلى ثلاثة أنواع، أولها قوة رتبة الحاكم في الناس، وهيته عليهم، وما يقع في-

رابعاً: القوة وتحقيق الردع بإرهاب الإعداء:

قد ورد في آية إعداد القوة ما يفيد أن إحدى غاياتها هو إرهاب عدو الله وعدو المسلمين مما ظهرت عداوته، وما لم تبد عداوته ظاهرة، وفقاً لمنطق الآية ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لِتَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، والواقع أن الآية تتضمن ثلاثة مفاهيم أساسية، تحتاج بعض التوضيح:

١ - مفهوم الإرهاب:

وهو عند جمع كبير من المفسرين بمعنى الإخافة، والإفزع^(١)، وهذا المعنى متوافق إلى حد كبير مع ما ذكره علماء اللغة عن معنى مادة رهب المأخوذ منها مفهوم الإرهاب^(٢)، فكان الإرهاب - كههدف - يحمل في طياته تحقيق قدر من الأمن والطمأنينة من حيث إحداث وبث الفزع والخوف في المجتمع العدو، ولذلك قال بعض الفقهاء: "إن تحقيق الإرهاب يتأتى بأنهم - أي الأعداء - لا يقصدون دار الإسلام، وأنه ربما صار ذلك الإرهاب داعياً لهم لدخول الإسلام، وأنه إذا اشتد خوفهم فرمما التزموا من عند أنفسهم جزية، وأن ذلك يصير سبباً لمزيد في دار الإسلام، وأنهم لا يعينون الكفار"^(٣)، فمن الواضح إذاً أن الإرهاب المتمحض عن إعداد القوة قد يأخذ وجهاً إيجابياً، وقد يأخذ وجهاً غير إيجابي، فوجهه الإيجابي يأتي من استخدام القوة المعدة فعلاً حين لا يكون ثمة مفر آخر أمام خليفة المسلمين، فتكون المحصلة هي النصر وردع المعتدي حتى لا يعود إلى عدوانه مرة أخرى، وأما وجهه غير الإيجابي، فيأتي من خوف استعمال القوة المسلمة، سواء كان هناك تلويح باستخدامها أو قصد من إعدادها إيجاد هذا التهديد، فتكون المحصلة كذلك ردع المعتدين وردهم عن العدوان، دون الدخول في جهاد يستدعي استعمال القوة، أي أن تيجته في كلا الوجهين هي حماية المجتمع المسلم وردع أية محاولة للاعتداء على أمنة وسلامته.

(٢) مفهوم العدو:

فقد قيل أن ﴿عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ في الآية قصد به "الأعداء من المشركين والكفار

- نفوسهم، من عزة وسطوة، واستعلاء، وقدرته، وهذه تحصل بحسن السياسة، والثاني قوة احتماله بنفسه لما يرد عليه من الأمور، واستقلاله بذلك، وتحصل بأدب النفس، والثالثة قوة التدبير لأمر الملكة والنفاد فيها بحسن نظر العواقب بالأمور. انظر: الشيزري، مرجع سابق، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣١، القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦١، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٢، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٤٤.

(٢) انظر مادة "رهب" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

من يظهرون العداوة لله ولرسوله وللمؤمنين"^(١)، وقيل: "قصد به اليهود، وقريش، وكفار العرب"^(٢)، وقيل: "إنما أراد سبحانه قلوب أعداء الله الذين هم أعداء العصابة المسلمة في الأرض"^(٣)، وقيل: "هم الكفار، بإطلاق"^(٤)، والذي يراه الباحث في هذا التنوع الاجتهادي أمرين: أولهما: تفضيل إطلاق عدو الله وعدو المسلمين دون تحديد لمن هو هذا العدو، وهذا يعني أن يظل لفظ "العدو" صفة لا موصوفاً، بحيث تنسحب على كل من أظهر العداوة لله أو عداوته للمسلمين في أي زمان، وأي مكان، وثانيهما: أن تظل صفة عدو الله هي الضابط في توصيف كل عدو، بمعنى أن كل عدو لا يحقق عدواناً على أحكام الشرع وقيمه أو لا يحقق عدواناً على المسلمين يخرجهم عن التزامهم الديني، أو يحول بينهم وبين أحكام شرعهم وقيمه، فهو ليس عدواً لله، وإنما قد يرى على أنه عدو للوطن، أو للقائد، أو للقومية أو للحزب السياسي، أو ما شاكل من رابط تستدعي توجيه الهوية إليها.

٣ - مفهوم الآخرين الذين لا يعلمون:

وهو الوارد في قوله تعالى في آية إعداد القوة: ﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾، فقد قيل: "انهم الجن الذين لا يعلمهم إلا الله"^(٥)، وقيل: "هم الفرس والروم، وفي رأيهم هم بنو قريظة، وفي رأي آخرهم كل من تعرف عداوته، وفي رأي ثالث هم الجن"^(٦)، وقيل يضاف إلى هؤلاء السابقين المنافقون، والشياطين التي في الدور"^(٧)، وقيل قصد بهم من لا يعرف المسلمون كنههم، أو الذين لم يجهروا بهم بالعداوة، وأن علم الله سرائرهم وحقائقهم"^(٨)، ويلاحظ في هذه الآراء ملاحظتان، الأولى: أن بعض هذه الآراء قد اغفلت أصنافاً من الأعداء - غير الجن والشياطين - ممن قد تكون معاناة المجتمع المسلم منهم أشد وأنكى، سواء خرجوا عليه من داخله، أو ناصبوه العدا من خارج، والثانية: أن بعض هذه الآراء ممن تحدث أصحابها عن أعداء مثل الروم والفرس، ويهود بني قريظة وغيرهم، قد وقفوا عند بعض الحوادث التاريخية، ولم يتخطوا هذه الحوادث ليروا أعداء آخرين غير الذين ذكروا، وعموماً فإن الذي يميل إليه الباحث هو أن بعض الذين اجتهدوا في تحديد معنى "الآخرين" قیلوا معنى مطلقاً

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٤٤.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٣٢٢.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيا، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٧-٣٨.

(٦) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

(٧) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٨) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٤٤.

ذكرته الآية، وبجاء لفظ "وآخرين" على سبيل النكرة يجعله يسع معاني شتى، وأصنافاً شتى من الأعداء يمكن أن يدخلوا فيه، وقد صدق الإمام القرطبي حين قال: "ولا ينبغي أن يقال فيهم - أي في الآخري - بشيء لأن الله سبحانه قال: ﴿وآخرين ممن دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾ فكيف يدعى أحد علماً بهم إلا أن يصح حديث جاء في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١).

خامساً: القوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لا شك أن هناك علاقة تفاعل مستمر بين دور القوة، ودور مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تحقيق الأمن للمجتمع السياسي المسلم، فتطبيق هذا المبدأ قيمة ووظيفة حضارية في درجاته المختلفة، يستلزم المكنة أو القوة التي تسنده وتجعل منه واقعا وحركة، إذ تتيح القوة له بدائل متعددة للاختيار حسب متطلبات الموقف المراد الأمر فيه بالمعروف أو النهي فيه عن المنكر ولا شك أن الذي يملك درجة أعلى من درجات القوة يستطيع امتلاك الدرجة الأدنى منها، والعكس ليس صحيحاً ومن هنا كان حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على إثناء روح القوة - جماع القوة - حين جعل المؤمن القوي خيراً وأحب الله من المؤمن الضعيف، وإن كان في كل خير، ومن ناحية أخرى، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يساعد بشكل أو بآخر في تدعيم قوة المجتمع المسلم، من حيث إن تطبيقه - بأي شكل من أشكاله - كفيل - إذا ما تم وفق شروطه وضوابطه - بتطهير هذا المجتمع باستمرار من مصادر الخلل، وإشاعة مظاهر التماسك، وإزالة، وتحقيق التماسك من مستلزمات القوة، كما إنهما من آثارها.

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

المطلب الثالث

القوة والإضرار بالأمن

عندما تستر القوة وراء مقاصد غير شرعية، وحينما يستعلى القائمون عليها أفرادا وجماعات، أو دولا ومجتمعات، لتصبح لديهم غاية ووسيلة في نفس الوقت بلا ضوابط ليست من عقيدة التوحيد في شيء، فإن ثمة ضررا واقعا لا محالة على أمن الحياة كلها، لأن منطلق القوة في هذه الحالة تستبد به صفات الظلم والبغي والاستطالة في الأرض بغير الحق، ونبد البر والتقوى والإصلاح وغيرها من القيم التي تغلف مفهوم القوة في المفهوم الإسلامي - بل ولأن الحياة - في ظل سيادة مثل هذا النمط من الاستخدام الفاسد للقوة - يراد لها أن تدار حركتها على غير ما يصلحها، من هنا يبدو الوجه الإفسادي للقوة في المجتمع المسلم، وجه الإضرار بالأمن، وهذا الوجه له ملامح عديدة، وأهمها:

أولاً: القوة والانفلات من التوحيد:

لا تنفك القوة تصبح قوة هشة لا فاعلية لها عندما تنفلت من سعة التوحيد، وإن تصور مستخدموها غير ذلك، ذلك لأن الاستناد إلى أي شيء غير التوحيد هو استناد إلى قوة واهنة ضعيفة، ولقد ضرب الله لهذا مثلاً من بيت العنكبوت في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنْ أَوْهَنَ الْبُيُوتُ لَبِيتَ الْعَنْكَبُوتُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(١)، وإذا كان هذا هو ميزان الله الذي يزن فعالية القوة المنفصمة عن التوحيد، فإن موازين البشر قد ترى رأياً آخر، هو الاعتراف بالقوة للظالمين، وتصور أنها حقيقة أبدية، وقد يفتن المستضعفون بها لأنهم لا يتصورون أن مثل هذه القوة تتضاءل لتصير لا شيء أمام قوة الله الأشد والأكبر.

وما حدث لكارون فيه العبرة والعظة في هذا المقام، فقد أوتي من كنور القوة ومصادرها الكثير ﴿إِنْ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾^(٢)، ورغم ذلك أخذته عزة ما كان فيه، وأثر أن يقطع الصلة بينه وبين مصدره الإلهي الأوحى، لينسب ما أوتي من مكانة قوية إلى نفسه ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيَتْهُ عَلَيَّ عِلْمٌ عِنْدِي ...﴾^(٣)، بل وظل يتباهى بذلك حتى فتن به كثير ممن كانوا ضعاف العقيدة ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ، قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ

(١) العنكبوت، الآية ٤١.

(٢) القصص، الآية ٧٦.

(٣) القصص، الآية ٨٧.

ما أوتي قارون. إنه لذو حظ عظيم^(١)، فكانت إرادة الله أن يجعله سنة في أخذ القوي الظلمة ﴿فخسفنا به وبداره الأرض﴾، فما كان له من فئة ينصرونه من الله وما كان من المنتصرين^(٢)، ولما انكشف زيف قوة قارون كانت الفرصة للمستضعفين لكي يعودوا إلى عقيدتهم مصدر قوتهم ﴿وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكان الله ييسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر. لولا أن من الله علينا لخسف بنا ويكانه لا يفلح الكافرون^(٣)﴾.

التالي فماذا يفسر وجود قوى أرضية لا صلة لها بالتوحيد، ورغم ذلك لها السيادة والاستخلاف أكثر مما لأولئك الذين أنزلت رسالة الإسلام أمانة بين ظهرانيهم؟

والواقع أن معرفة سنة الله في خلقه، ومعرفة الفرق بين الاستخلاف الإيماني والاستخلاف الشرطي، والفرق بين التمكين وفق منهج العدل والتمكين وفق منهج البغي، كل ذلك قد يساعد على الإجابة على التساؤل التالي، ذلك أن قدر الله سبحانه إذا جرى على تمكين وتسليط أمة من الأمم، أو دولة من الدول، رغم انفلاتها من القاعدة الإيمانية، فإن ذلك يجب أن يفهم في الإطار الآتي:

١ - أن هذه القوة مهما أوتيت من سطوة - مؤقتة، أو طويلة الأمد - لن تخرج عن سنة الله في تسليط الوهن عليها، إن بتقوية صف المستضعفين ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين^(٤)﴾، أو بتسليط نعمته عليها بما يشاء ﴿ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين^(٥)﴾.

٢ - أن هذه القوة قد يترك لها عنان التكبر والتجبر، بل والإفساد في الأرض، إمهالا واستدراجا لقوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملئهم أن كيدي متين^(٦)﴾، وقوله: ﴿فلنرسي ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون^(٧)﴾، وقوله: ﴿فلنرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون^(٨)﴾، وقوله: ﴿إنهم يكيّدون كيّداً. وأكيد كيّداً فمهمل الكافرون أمهلهم رويدا^(٩)﴾.

(١) القصص، الآية ٧٩.

(٢) القصص، الآية ٨١.

(٣) القصص، الآية ٨٢.

(٤) القصص، الآية ٥.

(٥) الأنفال، الآية ١٨.

(٦) الأعراف، الآية ١٨٢-١٨٣.

(٧) القلم، الآية ٤٤.

(٨) الزخرف، الآية ٨٣.

(٩) الطارق، الآية ١٥-١٧.

٣ - أن هذه القوة قد يأتيها أمر الله بغتة، فإذا بها مقطوعة الدابر، رغم ما أوتيت من نفوذ وسلطان، لقوله تعالى: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون. فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾^(١).

٤ - أن تمكين هذه القوة - قصر أم طال مداه - قد يكون من سنن الابتلاء للقوة المؤمنة ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون﴾^(٢)، والابتلاء بالضعف أحيانا قد يبصر القوة المؤمنة بمواطن الخلل فيها، أو نقاط الضعف في أولوياتها، وقد يظهر لها عناصر الإفساد داخلها رغم أنها محسوبة منها ﴿ما كان الله لينذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب﴾^(٣)، وقد ينيها إلى ضرورة تصحيح منهجها ليستقيم والمنهج الإلهي في الاستخلاف والتمكين، وقد يلفت نظرها إلى ضرورة الوعي بأمور في إعداد القوة، أو في استخدامها قد غابت عنها.

٥ - وقد يكون التمكين للقوة غير المؤمنة من سنن تداول الأيام والسبق الحضاري بين المسلمين وغيرهم ﴿وتلك الأيام تداولها بين الناس﴾^(٤)، حتى إذا ما زال هذا السبق عن المجتمع المسلم، أحدث التغيير في نفسه ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، لكي يعود إلى السبق، ويعود السبق إليه، والتغيير يتطلب معرفة سنن التغيير لما بالأنفس، ومعرفة ما ينبغي تغييره، وما ينبغي تثبيته، ومعرفة أولئك الذين ينبغي تغيير ما بأنفسهم^(٥).

ثانياً: التدخل الإلهي وعجز القوة:

قد يأتي التدخل الإلهي ليبطل مفعول القوى الأرضية ليلقى بها وبأصحابها في درك الخرف والاضطراب، أو بمعنى آخر في درك سلب الأمن، وهنا يمكن القول أن هناك أموراً يجب ملاحظتها في هذا الشأن،

وأول ما يلاحظ أن صورتي التدخل الإلهي السابق الحديث عنهما في تحقيق العجز للقوة تعملان آثارهما حين تكون السنة الإلهية قد مضت بإبطال مفعول بعض القوى - وفق إتماط ثلاثة، كما سيرد لاحقاً، وهذا عكس ما يحدث لتحقيق التمكين لبعض القوى - سواء بتحويل هذه القوة إلى ضعف أبدي، أو بإهلاكها وإزالتها أو بابتلائها لتصحيح

(١) الأنعام، الآية ٤٤-٤٥.

(٢) الفرقان، الآية ٢٠.

(٣) آل عمران، الآية ١٧٩.

(٤) آل عمران، الآية ١٤٠.

(٥) انظر بصفة خاصة العلاقة بين التغيير والتحديد السياسي للأمة في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٣٦٨ وما بعدها.

أوضاعها - يجيء لكي يتأكد للأسم بل وللأفراد أن تستزها وراء قوتها فقط، هو تستر وراء عرض زائل، وتحصن بمعجز دائم، وإن أدامها منطق الاغترار - كما سبق - إلى اعتقاد غير ذلك.

ثم هناك ملاحظة أخرى في هذا الشأن وهي أن سنة الله في إبطال القوة قد تصيب إنماتا ثلاثة من الأفراد والأمم، أولها نمط أولئك المؤمنين، وهؤلاء تأتي السنة فيهم لتعميق أصالة الإيمان، وتجديد الثقة في قوة الله ومعيته، والابتعاد عن الاغترار بقوة الكثرة والعدد، ويكون محصلة التدخل هنا مزيد من الإيمان، ومزيد من الثبات على منهج الله ومقاعد شريعته، ويدخل في إطار هذا ما حدث للمسلمين يومي أحد^(١)، وحنين^(٢). والنمط الثاني هو نمط أولئك الذين ضعف إيمانهم، فعلقوا هذا الإيمان على شوط الهوى واكتساب المصالح والمنافع الدنيوية، فإن أعطوا منها رضوا وإلا سرعان ما يرتكسون في هذات النفاق، وقد يهوى بهم إفساد العقيدة إلى درك الشرك والكفر عكس النمط الأول، ويدخل في هذا النمط التدخل الإلهي لإبطال مفعول النفاق في عصر النبوة. والنمط الثالث أولئك الذين ارتكسوا في الكفر والشرك غرورا وصدفا، وارتكانا إلى الأمل البعيد، وهؤلاء يأتيهم إعجاز قوتهم مهما كانت ﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها. وجاءت رسالهم بالبينات. فما كان الله ليظلمهم. ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾^(٣)، وتكون عاقبة التدخل الإلهي في هذا النمط هو الأخذ الشديد الذي لا أثر له ﴿فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة. أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يمجحدون. فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أجزى وهم لا ينصرون﴾^(٤).

أما الملاحظة الثالثة: فهي أن التدخل الإلهي لإبطال القوة ليس ارتجالا، أو اعتباطا بلا حكمة، لأنه كما سبق تعبير عن سنة من السنن التي تجرى وفق شروط وضوابط مقدره، وإذا كان هذا التدخل مقصودا به في النمط الأول - من الإنمات الثلاثة السابقة - إرادة الخير للمسلمين، وإن جاء ذلك بهزيمة ظاهرية مؤقتة، فإن ذلك يعني أنه - أي التدخل - ليس مفصولا عن إرادة الإنسان، وليس منبت الصلة عن حركته في الحياة، رغم ما في

(١) انظر في تفاصيل هذا اليوم: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٣ وما بعدها، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ١٤٧-١٥٠.

(٢) انظر تفاصيل هذا اليوم: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٨٤ وما بعدها، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ١١٣-١٢٢.

(٣) الروي، الآية ٩.

(٤) فصلت، الآية ١٥-١٦.

التدخل من غيبة وارتباط بعالم القدرة اللامتناهية.

والملاحظة الرابعة: أن الإيمان سلاح القوة الأساسي والذي معه يحدث التدخل الإلهي لتثبيت الذين التزموه مبدأً ومنهجاً، لا ينبغي أن توجه التهمة إليه إذا جاء التدخل الإلهي لغير صالح المسلمين ماداموا قد قصرُوا عن حقيقة الربط بينهم وبين العمل الصالح دائماً، ذلك الإيمان ليس مجرد تراتيل كلامية يعقبها سكون وسبات، بل لا بد له من حركة^(١)، وتبقى ملاحظة أخيرة بشأن التدخل الإلهي لتحقيق التعجز للقوة، مفادها أن إذا أصاب العجز القوة المسلمة أحياناً فذلك لا يعطيها المبرر كفي تعلق فشلها على تخلي الإرادة الإلهية عنها، بل يجب أن تعود إلى نفسها وستكتشف أن الخلل بها ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾^(٢)، وسيظل قوله تعالى: ﴿الَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ. وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ. وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(٣)، حقيقة واقعة ترجم كل من يشكك في قدرة الله وقهره، وأنه وحده سبحانه الأولي بنصرة عباده.

ثالثاً: هدر القوة والإضرار بالأمن:

حين تذهب الأفهام مذهبا ضيقا يعمد إلى الأخذ بأقوال فقهية اجتهادية في معنى القوة الواجب إعدادها، ثم تحاول تطبيقها - أي الأقوال - على واقعها الذي قد يتأبى على مثل هذه الاجتهادات فإنها بذلك تكون قد ضيقت من معاني القوة، ومضمونها، وفوتت على أمتها منافذ لتطوير قوتها، وتوسيع مدلولاتها، فإن هذا التضييق، وذلك التفويت يؤديان إلى تفرغ القوة من محتواها، بحيث إذا ما استجدت مصادر تهديد أو احتراق لأمن الأمة، يصبح عسيرا - والوضع كذلك - مواجهتها والتعامل معها بفاعلية، لا لعدم وجود القوة الكفيلة بذلك، وإنما لأن هذه القوة متاحة، ولكن مصادرها غير متسغلة وغير منفع بها، وهذا ما يسميه الباحث بهدر القوة، أو القوة المعطلة، وهنا لا بد من رفة لتحديد معنى القوة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾. وبداية فقد اختلف المفسرون في ذلك، فمال بعضهم إلى تضييق معنى القوة، وجعلها مرادة لسرمي، تعويلا على حديث "ألان أن القوة الرمي، إلا أن القوة الرمي، غلا أن القوة الرمي" وفي رواية "ألا أن الرمي القوة"، أو مرادفة للحصون، أو التجهيز للغزو، أو إعداد السلاح، أو ما يندرج تحت ذلك من أمور الفروسية، وتعلم الرماية، وإعداد الخيل، واستعمال الأسلحة^(٤). أما البعض الآخر فقد مال إلى توسيع

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، بيروت: دار مكتبة القباء الإسلام، ١٩٨٧، ص ٥٢.

(٢) آل عمران، الآية ١٦٥.

(٣) الزمر، الآية ٣٦.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان... مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣١ وما بعدها، القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢١-٣٢٢.

معنى القوة بحيث تشمل أقصى الحدود الممكنة^(١)، كما تشمل إعداد جميع أسبابها بقدر الاستطاعة^(٢)، دون الوقوف بها عند حد معين بحيث تحقق كل ما يتقوى به المسلمون على جهاد عدو الله وعدوهم^(٣)، وإذا كان الباحث يميل إلى ما ذهب إليه الذين وسعوا من معنى القوة للمأمور إعدادها شرعياً، فإن ذلك يجب فهمه في إطار ما يلي:

١ - إن قصر مفهوم القوة على الجانب المسلح أو العسكري منها هو إهدار لبقية الجوانب الأخرى التي تحقق لها جماع فاعليتها، من هنا كان الإمام الطبري يصدر عن حق وهو يقول: "والصواب من القول أن يقال أن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد وآلة الحرب، وما يتقون به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين من السلاح والرمي وغير ذلك ورباط الخيل، ولا وجه لأن يقال عنه بالقوة معنى دون معنى من معاني القوة، وقد علم الله الأمر بها"^(٤).

٢ - إن ورود لفظ "قوة" هكذا في الآية القرآنية، على سبيل النكرة، يجعلها تتسع لكل معاني القوة، في كل مجالات الحياة الفكرية والعملية، ويتسع بابها ليدخل منه الإنسان المسلم بمجهده واجتهاده، ليبدع فيها ويطور من أشكالها.

٣ - إن تضمين رباط الخيل مع القوة هو تأكيد لاتساع معنى القوة لكي تشمل كل جماع القوة المادية والمعنوية، وإذا كانت الخيل في عصر سابق من عصور الإسلام هي أظهر رمز لهذه القوة - وهو ما أشار إليه الإمام الطبري. وهو يذكر أسباب تخصيص الرمي والخيل بالذكر كأشكال للقوة^(٥) - فطبيعي أن يتحول هذا الرمز بتغير شكل القوة وتغطها.

٤ - إن إعداد القوة "يختلف امتثال الأمر الرباني به باختلاف درجة الاستطاعة في كل زمان ومكان بحسبه"^(٦)، ولذلك يقول الشيخ محمد عبده: "وإطلاق الرمي في الحديث يشمل كل ما يرمي به العدو من سهم، أو قذيفة منجنيق أو طيارة، أو بندقية، أو مدفع، وغير ذلك، وإن لم يكن كل ذلك معروفاً في عصره صلى الله عليه وسلم فإن اللفظ يشمل، والمراد منه يقتضيه... ومن قواعد الأصول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"^(٧).

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٣٨ز

(٢) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان .. مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٧، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٦١.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٧.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

(٦) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

(٧) نفس المرجع السابق.

٥ - إن التطور المعاصر لمفهوم القوة لم يعد أن تظل القوة مرادفة فقط للقوة العنيفة أو المسلحة، ذلك أن التغير في طبيعة التهديدات التي يتعرض لها أمن الدولة والمجتمعات، والتغير في أشكالها افتراضا تغييرا مماثلا في طبيعة وأشكال القوة لتكون على نفس المستوى في التصدي لمثل هذه التهديدات، سواء بالاقتران على التلويح بالقوة، أو بالاضطرار إلى ممارستها فعلا^(١)، وهذا يعني أن المجتمع المسلم مطالب بأن يعي حقيقة هذا التطور، وعيا يعيد ويراجع أقوال الفقهاء في معنى القوة، فيعدل فيها، أو يضيف إليها، أو يتجاوزها دون تفريط أو إفراط في فقه الأصول المنزلة.

رابعاً: الأمن وتعطيل ممارسة القوة:

مما سبق يتضح أن تعديم القوة للأمن قد يأخذ شكل التهديد بممارستها لتحقيق الارهاب والردع للمعتدين، أو شكل ممارستها فعلا، وقد يأخذ الشكلين معا، والأمر في ذلك بالأساس مردود إلى القيادة الشرعية ونظرها إلى واقع المجتمع السياسي، وإلى متطلبات الحفاظ على أمنه، وبناءً على ذلك فإن أي موقف يتعرض فيه أمن المجتمع المسلم للتهديد أو الاختراق، سواء من داخله، أو من خارجه، ولا يكون ثمة خيار غير خيار ممارسة القوة، فقد باتت ممارستها واجبة، فإذا لم تمارس بما يحمله ذلك من أخطار عديدة للوجود الحضاري المسلم، فقد عطلت وظيفة القوة الشرعية، لا يعدو تعطيل هذه الوظيفة أن يكون تعطيلاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد سبق الإلماحة إلى آثاره السلبية في الإضرار بالأمن، وتعطيلاً كذلك للجهاد كإحدى الركائز والوسائل الأساسية في تعامل المجتمع المسلم، داخليا وخارجيا، ولتعطيل الجهاد من الآثار السلبية في الإضرار بالأمن ما لا يقل في خطورته عن الآثار السلبية لتعطيل الحسبة أو بالمعروف والنهي عن المنكر، بقطع النظر عن أسباب ذلك التعطيل ودواعيه، ولهذا تفصيل لاحق.

(١) انظر محارلة لبيان بعض أشكال القوة في المفهوم الإسلامي، محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر للمؤلف نفسه، خطوات على طريق السلام، بيروت: دار التعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦، ص ٨٧. وانظر أيضا:

W. Farnsworth and Richard B.Gary, Security in a World of Change. Reading, Belmont Californa: Wods Worth Puplishing Company, Inc. 1969. Jack Kuglar, Wiliam Domke. Comparing The Strength of Nation, Comparative Political Studies. Vol. 19, No.1, April, 1986. ppL. 40-43.

وانظر في آثار تضائل وعجز قوة المسلمين عن النهوض بأمنهم في أكثر من بقعة من أراضيهم:

Ali L. Karaosmaoglu "Islam and its Impalication for The International System", in Metins Heper and Repheali (ed), Islam and Politics in The Modern Middle East, New York: Martin,s Press. 1984, P. 115.

خامساً: قبول الاستضعاف والإضرار بالأمن:

والاستضعاف في حقيقته تضاؤل في المكانة، وضعف في القدرة على أخذ زمام الأمر في الفعل الحضاري - استخلاقاً وإعماراً للأرض بالحق - وقبول الاستضعاف في المجتمع المسلم تعتمل وراءه أسباب كثيرة لعل أهمها فساد سيرة الحكم بحيث لا يستطيع المحكوم إلا الإذعان في عملية تشكيل الطاعة الزائفة والمصطنعة للحام^(١)، وسيطرة حالة من التخاذل عن القيام بالوظيفة الحضارية والإخلال بشروطها وأركانها^(٢)، وحالة اليأس والقنوط بفعل انتقال ملاك قيادة المجتمع الإنساني إلى غير المسلمين، وقد يساعد على هذا اليأس وذلك القنوط الشعور بأن خوارق الأمور والمعجزات قد انتهى زمانها لنصرة المسلمين^(٣)، دون إدراك أن الذي أجرى هذه المعجزات وتلك الخوارق عبر أزمان مختلفة وعصور متنوعة، وفي أقوام وشعوب وقرون متباعدة، قادر على أن يجربها في أي زمان وأي مكان، والمعجزات والخوارق تتم وفق مشيئة الله المطلقة، ولكن الله يستبدل بآبائهم إثماتهم بآبائهم الآخرين تلافياً واقع كل فترة ومتقضياتها وفق سننه تعالى، كذلك فقد يكون وراء الاستضعاف ارتضاء المسلم الإقامة في مجتمعات غير مسلمة رغم تعرضه لما يفتنه في دينه وعقيدته، دون أن يملك تغيير ذلك، سواء داخل هذه المجتمعات، أو بالهجرة إلى بلاد المسلمين، وسيوضح في موضع لاحق، أبعاد أخرى لحقيقة الاستضعاف وكيفية التعامل معه.

(١) انظر ما سبق في ركيزة الخلافة.

(٢) انظر ما سبق في ركيزة العقيدة.

(٣) انظر: محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٦.

المطلب الرابع

توظيف القوة في تحقيق الأمن في النموذج القرآني

والنموذج الذي اختاره الباحث هو نموذج ذي القرنين الذي ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾^(١)، ووراء اختيار هذا النموذج عدة مبررات.

لعل أهمها من وجه أول أن ذا القرنين يقدم أحد النماذج الإيمانية التي أتاها الله الملك، وإمكانات القوة فألزمها شرائط الإيمان، وسلطها في طاعته وخدمته، ولم يكن في هذا الشأن كفرعون موسى الذي أوتي القوة فأظهر وجهها الظالم، واستغلها في استعباد الناس والاستطالة في الأرض بغير حق.

والوجه الثاني أن في نموذج ذي القرنين دليلاً للقيادات المسلمة في كل زمان، وكل مكان على أن القوة ليست بطشاً أو ارهاباً بجماله البغي والاستطالة على من حرموا منها، وإنما هي ابتلاء يفرض على الذين وقع عليهم أن يكون مخرجهم منه هو تحقيق كلمة الله فيه، من حيث جعل غايته - أي الابتلاء - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والوجه الثالث أن مسلك ذي القرنين في توجيه القوة لنصرة المستضعفين - الذين استنجدوا به من بطش الظالمين - كما سيرد - بجانب مسلكه في توجيهها لحماية نشر الدعوة، يؤكد أن هذه النصرة في حقيقتها من مقتضيات نشر الدعوة، بل ومن مستلزمات تأكيد أنها حركة رحمة للناس، ومصدر حفظ لحقوقهم وحرمتهم، وليست توجهها دنيوياً بلا قيمة أو مقصد.

وسوف يتناول هذا النموذج - في إطار التزام ما ورد في النصوص القرآنية^(٢) - في النقاط الأربع الآتية:

أولاً: ذو القرنين والالتزام الإيماني:

لم يكن ذو القرنين بدعا من القيادات التي التزمت بالإيمان بالتوحيد منهجاً وسلوكاً، وهنا يمكن القول أنه رغم أن سياق الرواية القرآنية يؤكد أن ذا القرنين كان رجلاً مؤمناً، إلا أن بعض المفسرين ومن شايهم من المؤرخين نقلوا بعض الروايات التي تشكك في صفاته الإيمانية، وقد ورد كثير على ذلك فقال: "وقد أورد ابن جرير - أي الطبري - ههنا والأموي في مغازيه حديثاً أسنده وهو ضعيف عن عقبة بن عامر، أن نفراً من اليهود جاعوا يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن ذي القرنين، فأخبرهم بما

(١) الكهف، الآية ٨٣.

(٢) في سورة الكهف، الآيات ٨٣-٩٨.

جاءوا له ابتداء، فكان فيما أخبرهم به أنه كان شابا من الروم، وأنه بنى الإسكندرية، وأنه علا به ملك في السماء وذهب به إلى السد ورأى أقواما وجوههم مثل وجوه الكلاب .. وهذا فيه طول ونكارة، ورفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم - أي نسبته إليه - لا يصح، وأكثر ما فيه أنه من أخبار بني إسرائيل^(١)، وبعد أن فسد ابن كثير ما رواه البعض، فرق - في روايته - بين اثنين كانا يحملان اسم ذي القرنين، أولهما هو الإسكندر المقدوني اليوناني وكان وزيره أرسطو طاليس الفيلسوف الشهير، والثاني هو المذكور في القرآن الكريم، وكان في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد طاف بالبيت الحرام معه أول ما بناه وآمن به واتبعه، وكان وزيره الخضر عليه السلام^(٢)، ومادام ذو القرنين كان على ملة إبراهيم عليه السلام ومنهجه، فبديهى أنه كان حنيفا مسلما، لأن هذا ما حكاه القرآن عن نبي الله في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣) ولعل ما يؤكد التزام ذي القرنين الديني أن علي بن أبي طالب لما سئل عنه قال: "كان عبدا ناصحا لله فناصره، دعا قومه إلى الله فضربوه على قرنه فمات، فأحياه الله، فدعا قومه إلى الله، فضربوه على قرنه، فمات، فسمي ذا القرنين"^(٤). كذلك قد روي مما يؤكد التزامه الديني أنه "قد ملك الدنيا فيما ذكر المؤرخون أربعة، مؤمنان، وكافران، فأما المؤمنان فكانا ذا القرنين، وسليمان، وأما الكافران فكانا النمرود وبختنصر"^(٥).

ثانيا - حقيقة القوة التي كانت لذي القرنين:-

يأتي قوله تعالى ﴿إِنَّا مَكْنَا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيًّا﴾^(٦) ليوضح أن ذا القرنين قد استمد قوته من الآتي:

١ - إرادة الله تعالى في اختياره ليكون داعيا إليه في الأرض، ويكشف لفظ "إننا" الوارد في الآية عن هذه الحقيقة، أكثر من ذلك فإن اللفظ يؤكد أن إرادة الله في إيتاء ذي القرنين ما أوتي من قوة لم يكن امرا اعتباريا، بل جاء ليفرض عليه في ان يظل على وعي بثلاثة أمور، أولها أن ما لده من قوة ليس ملكا له، وإنما هو مستخلف فيه، ومن ثم فقد وجب عليه أن لا يفتخر بما تحت يديه من مصادر القوة، خاصة وأنه قد بلغ الغاية من

(١) انظر: ابن كثير تفسير القرآن .. مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٠، وانظر أيضا: د. محمد محمد أبوشهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤، ص ٢٣٨-٢٤٢.

(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن .. مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٠، د. محمد محمد شهبة، مرجع سابق، ص ٣٤٢، أبو الحسن الندوي، الصراع بين الإيمان والمادية، الكويت: دار القلم، ١٣٩٠هـ، ص ١٠٠-١٠٦.

(٣) آل عمران، الآية ٦٧.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠١.

(٥) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٦) الكهف/ ٨٤.

امتلاك هذه المصادر-امتلاك استخلاف-﴿وآتيناها من كل شيء سبباً﴾. والثاني أنه سبحانه إنما آتاه القوة ليحمل أمانتها فيوظفها على الوجه الذي لا يخرجها بها من نطاق ما استخلف فيه لوجه الله، إلى نطاق ملكوته الديني. والثالث أن يحذر من تضييع هذه الأمانة فيما يصاد الاستخلاف الصالح اعتباراً بقوله تعالى ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾^(١)، وقوله ﴿وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾^(٢).

٢- تمكين الله له في الأرض، وقد اجتهد المفسرون في بيان حقيقة ذلك التمكين الوارد في قوله تعالى "﴿إنا مكنا في الأرض﴾". فذكر بعضهم أن المعنى "أعطيناه ملكاً عظيماً بمكنا فيه من جميع ما يؤتى الملوك من التمكين والجنود وآلات الحرب، والحضارات، ولهذا ملك المشارق والمغرب من الأرض، ودانت له البلاد، وخضعت له ملوك العباد، وخدمته الأمم من العرب والعجم، ولهذا ذكر بعضهم أنه إنما سمي ذو القرنين لأنه بلغ قرني الشمس، مشرقها ومغربها"^(٣)، وذكر بهم "لقد مكن الله له في الأرض فاعطاه سلطاناً وطيد الدعائم"^(٤).

وأياه كانت حقيقة التمكين الذي ناله ذو القرنين، فإن ثمة ملاحظات ثلاث يجب أخذها في الاعتبار هنا، الأولى أنه-وكما يتضح من آراء بعض المفسرين-قد جمع ماحقق له شروط التمكين في عصره، والا ما استطاع ان يدعو إلى الله على بصيرة وقوة، وما استطاع ان يخلص الذين استضعفوا في الأرض من أذى يأجوج ومأجوج كما سيرد، والثانية ان الله تعالى تفضل على ذي القرنين بطمأنينة التأييد المعنوي، وطمأنينة التأييد المادي، ولعل ذلك يفسر قوله اعترافاً بما وصل إليه من مكانة قوية "مامكني فيه ربي خير"^(٥)، والثالثة أنه بهذا التمكين في الأرض قد حمل مسؤولية كبيرة في أن يؤدي شروطه، من الإيمان والعمل الصالح، ليضمن استمراره، طبقاً لما ورد في قوله تعالى: ﴿وعند الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾^(٦).

٣- إتيان الله له من كل شيء سبباً، وقد نقل ابن كثير في تفسير معنى السبب منها أنه العلم، وقيل هو منازل الأرض، وأعلامها، وقيل هو تعليم الألسنة، فكان لا يغزو قوماً إلا كلمهم بلسانهم، ثم نخلص من ذلك بقوله "يسر الله لذي القرنين

(١) الاعراف/٥٦.

(٢) الاعراف/١٤٢.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن...، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٩٠.

(٥) الكهف/٩٥.

(٦) النور/٥٥.

الأسباب أي الطرق والوسائل التي فتحت الأقاليم.. والبلاذ والأرض، وكسر الأعداء، وكبت ملوك الأرض، وإذلال أهل الشرك. وقد أوتي من كل شيء مما يحتاج إلى مثله سبباً^(١)، وقد سئل علي بن أبي طالب عن كيفية بلوغ ذي القرنين المشرق والمغرب فقال "سبحان الله سخر له السحاب وقدر له الأسباب وبسط له اليد"^(٢).

والحق إن منطق الآية يوحي ببعض الدلالات المهمة ومنها من ناحية أن لفظ "كل" في قوله تعالى ﴿آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يوحي بأن مصادر القوة المختلفة كانت بين يدي ذي القرنين، ومنها من ناحية ثانية أن هذه القوة-نتيجة لذلك-قد بلغت حداً من الاتساع والشمول بحيث يمكن أن يحوي بين جناباته كل ما قيل من اجتهادات حول معنى السبب الوارد في الآية، ومنها من ناحية ثالثة أن الله سبحانه بإضافة إتيان ذي القرنين السبب من كل شيء قد ابغاه الغاية في اعداد القوة، وتوافر أسبابها، ومنها كذلك أن إتيان ذي القرنين من كل شيء سبباً، قد حدد مدى وطبيعة التمكين الذي تم لذي القرنين، حتى إذا ما سأل سائل ماهي حدود تمكين ذي القرنين في الأرض؟، قيل له أنه كان بلا حدود في ميزان البشر، لأنه أوتي من كل شيء سبباً.

ثالثاً-القوة وتحقيق الأمن لنشر الدعوة:

فما أن انستبت لذي القرنين أسباب القوة حتى راح يوجهها نحو غاياتها الاستخلافية في الإصلاح ونشر الدعوة، وسياق الآيات القرآنية يوحي بأن مهمته هذه قد تحفل اعباءها مرتين:-

الأولى مع أولئك الذين وجدعهم عقب توجهه لتقاء المكان الذي تغرب فيه الشمس كقوله تعالى "فأتبع سبباً حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوما قلنا ياذا القرنين اما أن تعذب واما ان تتخذ فيهم حسناً"^(٣)، ومغرب الشمس هو "اقصى ما يسلك فيه من الارض من ناحية المغرب، وهو مغرب الارض، وأما الوصول إلى مغرب الشمس من السماء فمتعذر"^(٤)، قال ابن كثير "وما يذكره أصحاب القصص والأخبار من أنه سار في الأرض مدة، والشمس تغرب من ورائه فشيء لا حقيقة له. وأكثر ذلك من خرافات أهل الكتاب"^(٥).

وللعلماء في معنى العين الحمئة آراء كثيرة، وقد ذكر ابن كثير أن هناك معنيين،

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) الكهف/٨٥-٨٦.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١-١٠٢، وانظر ايضاً: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٩١.

(٥) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١-١٠٢.

أولهما أنها قد تكون عينا حارة مجاورتها وهج الشمس عند غروبها وملاقاتها الشعاع بلا حائل، والثاني: إنها عين في ماء وطين أسود^(١).

والمرة الثانية: مع أولئك القوم الذين وجدهم عقب توجهه ناحية مشرق الشمس، كقوله تعالى ﴿ثم أتبع سبباً﴾ إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سبباً^(٢)، والقرآن هنا يعرض بعضاً من أوصاف هؤلاء القوم، ومدار ذلك تفسير كلمة السبب الواردة في الآية الثانية من هاتين، والواقع أن للعلماء- كعادة في مثل هذه الأمور الاجتهادية- فيها أقوالاً كثيرة، منها أنه لم يكن لهم بناء يكتفون ولا أشجار تظلمهم وتستترهم من حر الشمس، وقيل أن أرضهم لا تحمل البناء، فإذا طلعت الشمس تغدروا في المياه، فإذا غربت خرجوا يتزاعون كما ترعى البهائم، وقيل كانوا بأرض لا تثبت لهم شيئاً، فهم إذا طلعت الشمس دخلوا في أسراب حتى إذا زالت الشمس خرجوا إلى حرورهم ومعاشهم، وقيل لم يبنوا فيها بناء قط، ولم يبن عليهم فيها بناء قط، كانوا إذا طلعت الشمس دخلوا أسراباً لهم، حتى تزول الشمس، أو دخلوا البحر، وذلك أن أرضهم ليس فيها جبل^(٣).

هاتان هما المرتان اللتان كان على ذي القرنين أن يعمل فيهما القوة ليؤمن دعوته، أما عن كيفية ذلك فينبغي ملاحظة الآتي:

١- أن توجهه في كلتا المرتين لتشر الدعوة لا ينبغي أن يكون موضع شك، لأن قوله تعالى ﴿فأتبع سبباً﴾ يوحي بأنه لم يخلد إلى الراحة، ولم يقبع متكاسلاً بقوته، أو مزهواً بها.

٢- أن قوله تعالى ﴿قلنا ياذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً﴾^(٤)، بعد توجهه صوب الفريق الأول يحمل بعض ملامح منهجه في الحركة، فالتعذيب والإحسان لا يأتيان إلا عن احتكاك وتعامل، وهما بدورهما لا يأتيان إلا على منهج دعوة، ولذلك قال بعض العلماء "كانوا كفاراً فخيرهم الله بين أن يعذبهم بالقتل، أو يدعوهم إلى الإسلام فيحسن إليهم"^(٥).

٣- أن قوله تعالى "كذلك وقد أحطنا بما لديه خبراً"^(٦)، بعد ذكر رحلته إلى الفريق الثاني فيه دليل- كما قال المفسرون- على أنه انتهج فيهم سياسة مساوية لما انتهجه مع

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) الكهف/ ٨٩-٩٠.

(٣) أورد هذه الأقوال: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٣.

(٤) الكهف/ ٨٦.

(٥) انظر: الصابوني، صفوة التفاسير، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٦) الكهف/ ٩١.

الفريق الأول، وأساس ذلك قوله تعالى ﴿قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا، وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وستنقل له من أمرنا يسرا﴾^(١).

٤- أن تخيير الله تعالى ذا القرنين بين أن يعذب هؤلاء الذين توجه إليهم كي يدعوهم إلى الإيمان، أو أن يتخذ فيهم حسنا، إنما هو صادر عن معرفة إلهية تامة بأن ذا القرنين كان لديه من تنفيذ أيهما لو استطاع، بيد أنه اختار سيرة العدل معهم، فأما الظالمون فكانت سياسته معهم هي الشدة والتعذيب، أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فكانت سياسته معهم هي إحسان السيرة والمعاملة، وهذا يعني أن ميزان العدل يظل يغلق القوة التي تستر خلف الدعوة الإسلامية وتسترها، فيجعلها عادلة في غايتها، عادلة في وسائلها عادلة مع الذين آمنوا بها، عادلة مع الذين كفروا بها.

رابعا - القوة وتحقيق الأمن للمستضعفين:

المستضعفون هم أولئك الذي توجه إليهم لما بلغ ما بين السدين، فإذا بهم يضحجون بالشكوى ويستنصرونه ﴿ثم اتبع سببا حتى إذا بلغ ما بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا﴾^(٢)، والواضح أن هؤلاء المستضعفين قد قاسوا كثيرا من يأجوج ومأجوج، وما كانوا يعيشون في الأرض من الفساد واهلاك للحرث والنسل^(٣)، والواضح كذلك أنهم أبدوا استعدادهم لأن يكونوا من خلف ذي القرنين وطوع أمره لتنفيذ ما يراه ملائما لكفائتهم وتخليصهم من هؤلاء المفسدين، وتجيء استحابة ذي القرنين ﴿قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما﴾ لتعبر عن حكمة الداعي وفقهه لواقع دعوته من ثلاثة مناحي، المنحى الأول إنه أراد أن يؤكد ان رسالته التي كلف بحملها إليهم ليعبدوا الله وحده إنما جاء بها ليرفع الظلم والإفساد من الأرض، والثاني أنه سعى إلى كفالة جو من الأمن والطمأنينة لهؤلاء المستضعفين ينفذ من خلاله لي يبلغ دعوته، وهو ما يتعذر تحقيقه إذا كان المتلقون لها في حالة من الخوف والفرع والتهديد-الذي قد يحول دون الاقتناع بها أو تفهمها، والمنحى الثالث أنه أراد-بواقع الممارسة- أن يحقق بعض أهداف القوة في ميزان الإسلام، وبالذات في توجيهها الخارجي، وهو هدف الاستتصار للمستضعفين في الأرض.

(١) الكهف/ ٨٧-٨٨.

(٢) الكهف/ ٩٢-٩٤.

(٣) انظر: ما أورده ابن كثير في تفسيره بشأن ممارستهم، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٣-١٠٤. وقد روى الترمذي أن خروج مأجوج هو إحدى علامات الساعة الكبرى في حديث حذيفة بن أسيد.

أما منهج ذي القرنين في كفالة الأمن للمستضعفين فقد اعتمد على الآتي:-

١- رفض قبول أي عطاء مادي مقابل تدبير وسائل الأمن لهم، لقناعته وإيمانه أن ما آتاه الله هو خير من أي عطاء آخر، وأبقى منه، وأغلى منه ﴿قال ما يمكنني ربي فيه خير﴾.

٢- الاستفادة من خبرته في فنون أعداد القوة في ردم المر بين الحاجزين كما جاء في اقتراحه لتخليصهم من بطش الطغاة والمفسدين ﴿فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً﴾^(١)، فاقترحه أن يكون الردم بدل السد، واستخدامه الحديد بطريقة معينة، وصبه النحاس المذاب على الحديد، كما ذكر القرآن ﴿أتوني زبر الحديد. حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال أتوني أفرغ عليه قطراً﴾^(٢). كل ذلك يدل على خبرته ودرايته بمسئزمات توظيف القوة، وأساليب تدبير هذا التوظيف.

٣- الاعتماد في تنفيذ اقتراحه السابق-عملية الردم-على التفاعل والتعاون بينه وبين المستضعفين، ولذلك قال ﴿فأعينوني بقوة﴾-فالحكم مسؤولية مشتركة، والأمن مسؤولية مشتركة، والاستضعاف لا يمنع بذل الجهد، لقد كان المستضعفون مع ذي القرنين هم أول مستفيد من هذا الردم، وكان قد أعفاهم من أي تكاليف أو أجر يأخذه لقاء الدفاع عنهم، فلا أقل من أن يعلموا أن الأمن والحماية لا يأتيان إلا بتبعات ليكونوا أول من يتحملها.

٤- رفض منطق الضعف والتراخي، سواء في مواجهة المفسدين من بأجوج ومأجوج، أو في مواجهة متطلبات ردعهم. وقوله ﴿فأعينوني بقوة﴾ يؤكد ذلك، إن ذا القرنين هنا، يتمثل المبدأ القرآني ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة﴾^(٣)، فحاطبهم على أساسه، فالعمليات التي تطلبها ردم ما بين الحاجزين كإعداد الحديد، والنفخ فيه، وإيقاد النار عليه، وصب النحاس المذاب قوته، كانت أعمالاً شاقة، ومن ثم كان لزاماً أن تؤتي بعزيمة ونشاط.

٥- عدم الاغترار بنتيجة العمل الشاق الذي انتهى إلى ردم الحاجزين وقطع السبيل على المفسدين في معاودة الظلم والعدوان، ويبدو أن الردم كان من المنعة والحصانة والقوة بحيث حال دون محاولة اختراقه فضلاً على تسوره، كما قال تعالى ﴿فما استطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له نقباً﴾^(٤).

(١) الكهف/ ٩٥.

(٢) الكهف/ ٩٦.

(٣) البقرة/ ٦٣.

(٤) الكهف/ ٩٧.

والنص القرآني يوحى بأن ذا القرنين نظر إلى عمله الضخم بعد الفراغ منه، فلم تأخذ
 عزة الغرور والبطر، ولم تعجبه قوته، لكي يتبرأ من حول الله وقوته، بل أنه وهو في قمة
 الانتصار والحماية للمستضعفين كان يقول "هذا رحمة من ربي"^(١). أي أن هذا الردم
 كان رحمة من الله للناس حيث جعل بينهم وبين يأجوج ومأجوج حائلاً يمنعهم من
 العبث في الأرض والفساد، حتى إذا جاء اشراط الساعة، أزيل هذا الردم كأن لم يكن،
 ليخرج هؤلاء المفسدون مرة أخرى، فيموجون في الناس ويفسدون عليهم أحوالهم،
 وأمواهم، ويتلقون أشياءهم، ولذلك يقول تعالى ﴿فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان
 وعد ربي حقاً. وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم
 جمعاً﴾^(٢).

(١) الكف/٩٨.

(٢) الكهف/ ٩٨-٩٩. وانظر ما أورده ابن كثير من أحاديث نبوية حول يأجوج ومأجوج وعلامات الساعة
 الكبرى معهم- مما يؤيد رواية الترمذي السابق الإشارة إليها في هامش سابق- في تفسير القرآن، مرجع سابق،
 ج٣، ص١٠٤-١٠٦.

الفصل الثالث

التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية واندراجه في المصالح الشرعية

إن تأسيس الأمن على العقيدة في ميزان الإسلام يعطيه تميزا خاصا عن تصورات الرؤى الوضعية له^(١)، ذلك أن الإسلام يفترض في هذا التأسيس أمرين متكاملين، أولهما أن يأتي الأمن موافقا لما يتفرع من عقيدة التوحيد من قيم تحمل طبيعتها وخصائصها بحيث تشكل ضوابط مهمة ليس في بناء مفهوم الأمن وصياغته، وإقامة الركائز الأربعة التي يعتمد عليها هذا البناء فحسب، بل وفي توجه هذا الأمن، إن داخليا أو خارجيا، والأمر الثاني أن يكون ما يحققه الأمن من مصالح داخلا في جملة المصالح العامة التي تهتم المسلمون، وما يهم المسلمين من المصالح يجب أن يكون بدوره في عداد المصالح الشرعية، سواء كانت مصالح ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، على ما فصل الفقهاء.

معنى ذلك أن محاولة لبناء الأمن سواء من ناحية المفهوم، أو ناحية الركائز، أو ناحية الوجهات لاتقوم على النسق القيمي الإسلامي هي عرضة لأن تؤسس إما على نسق قيمي غير إسلامي، أو على مضادات هذا النسق القيمي الإسلامي، فإذا ما أقيم الأمن على هذا النسق فطبيعي أن تخرج المصالح التي يرمى تحقيقها من جملة المصالح الشرعية لتدخل في جملة المفاسد المحظورة شرعا، وهنا لا بد أن يهوى بناء الأمن وتتصدع أركانه، لأنه افتقد، من ناحية أساس، القيم الذي يؤكد شرعيته وموافقته لمقاصد الشريعة، وافتقد من ناحية أخرى، سياق المصالح الذي يحميه ويقويه وحفظه من الانزلاق في جملة المحظورات الشرعية، وما لا أساس له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع.

وتجئ نماذج الخبرة السياسية في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، لتقدم شواهد صدق على مصداقية المقدمات السابقة، ولتؤكد أن تتابع القيادات الشرعية وتغير نظرتها إلى أنسب المصالح التي يجب إدراكها، ونظرتها إلى أنسب المفاسد التي ينبغي تفويتها، كل ذلك يجب أن لا يقدح أو يشكك في ضرورة التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية، واندراجه في المصالح الشرعية على اختلاف أنواعها، وفيما يلي تفصيل لهذا الإجمال:

(١) انظر: مبحث العقيدة في الفصل السابق.

المبحث الأول

التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية

يجب وصف القيم السياسية بأنها إسلامية ليضع حدا فاصلا بينها وبين الإنماط الأخرى من القيم سواء تلك المشتقة من أصول دينية، أو المستقاة من أصول لا دينية، والواقع أن البحث في علاقة القيم السياسية الإسلامية بمفهوم الأمن هو بحث في الضوابط التي يقوم عليها بنيانه كما سبق القول، وبغض النظر عن طبيعة وأشكال هذه العلاقة، فإن أحدا لا ينكر أن ثمة عوامل تجعل من دراسة هذه العلاقة أمرا له أهميته. وأول هذه العوامل أن مفهوم القيم بصفة عامة، من المفاهيم التي شاع استخدامها، ووظف مدلولها دون ضابط منهاجي ليعطى مناحى شتى في حياة المجتمعات السياسية، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن اللغات المختلفة تستخدم مفهوم القيمة بمعان متباينة^(١)، لأتضح أن ثمة لبسا قد علق - ولا يزال يعلق - بالمفهوم، فبات ضروريا ضبطه لتوضيح مدى أصالة وتميز وغناء المفهوم إسلاميا.

كذلك - وكعامل ثان في الأهمية - فإن الحديث عن القيم السياسية الإسلامية قد يفتح الباب لاعادة الدراسة المنهجية لمنظومة هذه القيم، بحيث تتجاوز الاقتصار على دراسة قيم التوحيد، والحرية والمساواة، والعدل لتضيف إليها كل ما يحمل صفات القيم ويندرج تحتها، وتبعد عنها كل محاولة لدمج قيم التراث الحضاري غير الإسلامي بها. والذي يراه الباحث في هذا الشأن أن ثمة قيما إسلامية لا تزال مهضومة الحق في الدراسة مثل قيم الإحسان، والتقوى، والبر، والخير، والإصلاح وغيرها من القيم التي يندر الحديث عنها، ربما لاعتقاد أنها مجرد مواظب وإرشادات لا قبل لها بأي مدلول سياسي، وهذا خطأ لأن منظومة القيم الإسلامية تشد بعضها بعضا وما ينسحب من سمات على بعضها يسري بدوره على بقيتها دون تفرقة.

وثمة عامل ثالث وهو أن توصيف القيم إسلاميا لا ينفك يحسم نقاشا وجدلا حول العلاقة بين القيم السياسية والقيم الدينية، ذلك أن عقيدة التوحيد أساس السياسة، وأساس الدين تنفي مثل هذا النقاش وذلك الجدل، كما أن طبيعة الدين الإسلامي تصبغ كل ما يتفرع عنه من مناح، سواء كانت سياسية أو اقتصادية، أو اجتماعية أو غير ذلك.

(١) انظر تفاصيل ذلك الاستخدام في: د. كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥، ص ٤٠١٨. د. الربيع مأمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ٢٧ وما بعدها؛ د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها.
وانظر أيضا:

Geoffrey K. Robert, Op.Cit., PP. 222-223.

وهناك عامل رابع في أهمية دراسة القيم إسلاميا وهو أن محاولة تحديد الدلالة الحقيقية لمفهوم القيم وارتباطه بكافة مناحي الحياة في تطور الأمة الحضاري، قد يساعد على فض الاشتباك الفكري والجدل حول أزمة هذه الأمة وموقع الخلل فيها. وإذا كان الباحث يميل إلى تغليب الجانب القيمي في علة أزمة المجتمع المسلم المعاصر، فذلك لا يعنى إغفال بقية الجوانب الأخرى، بل يجب مراعاتها وأخذها في الحسبان، ولكن من منظور القيم ذاتها، ذلك أن القيم الإسلامية بطبيعتها - وكما سيرد - فكرية حركية، أو مثالية واقعية، لأن من مقتضيات تطبيقها في الواقع المعاش الإيمان الواعي بها والعمل من خلالها لتحقيق الاستخلاف الصالح.

ويبقى عامل خامس وهو أن محاولة تحديد الدلالة الحقيقية لمفهوم القيم قد يساعد في تجاوز الجدل حول إمكان الانفتاح الحضاري على تراث غير المسلمين القيمي، والتقنى، فهذا التحديد هو المنوط به الإجابة عن عدة تساؤلات في هذا المقام، يأتي في مقدمتها: هل يقبل المفهوم الإسلامي للقيم المفاهيم الأخرى غير الإسلامية لها خاصة الدينية؟ وهل يمكن الجمع بين الأخذ بهذا المفهوم، وبين الأخذ بتقنيات غير المسلمين؟.

المطلب الأول

حقيقة القيم السياسية الإسلامية ودلالاتها

القيم في اللغة جمع قيمة، وأصلها مشتق من مادة قوم، وهذا اللفظ له في اللغة أكثر من معنى منها الانتصاب قائما، والاعتدال، والظهور، والاستقرار، والدوام، والثبات، والولاية على الأمر، والبقاء في المكان، وإزالة العوج، والثمين، والاستواء، والعماد، والنظام، والنصفة، والتقدير، والحفظ، والسيادة، والسياسة، والملازمة، والتوقف عند الأمر دون مجاوزة حده، والقصد، والمواظبة، وعدم الزيغ أو الميل، والإبانة للحق من الباطل، والتدبير والإتمام والإكمال^(١).

والواضح أن مادة قوم تتميز بالثراء اللغوي في معانيها، لدرجة قد يصعب معها لأول وهلة ردها جميعا - أي المعاني - إلى أصل واحد، ورغم ذلك فإنها تستبطن معنى أصيلا وهو الاعتدال دون ميل أو زيغ. وأساس الاعتدال بعيدا عن الميل أو الزيغ - في عقيدة المسلم - هو دينه أو ملته، فدينه هو الذي يوجب عليه أن يكرس حياته كلها من أجل الاستقامة عليه والانحراف عن غيره، ذلك أن هذا الدين في حقيقته "جملة من القيم وتطلع إلى هذه القيم، ومحاكاة لها، وهذه المحاكاة هي تطبيق لإنسانية الإنسان"^(٢)، وإذا كانت القيم هي جوهر الدين الإسلامي فمعنى ذلك أن كل صفة ألصقت بهذه القيم لا تنفصل عنه بحال، ولذلك "لا تترك النصوص الإسلامية للإنسان تقدير هذه القيم أو تقريرها بل هي تقدر من قبل الله تعالى، خالق الإنسان، عن طريق الشرع الذي يحددها، ويحدد كيفية القيام بها.

التحليل السابق لمعنى القيم يسمح باستنتاج عدة دلالات تساعد في فهم حقيقتها عامة وحقيقة البعد السياسي فيها خاصة، وأهمها:

أولا - أن التوحيد أساس القيم :

وقد سبق الحديث عن عقيدة التوحيد، وكيف تستبطن كإحدى مستلزماتها وحدة قيم التعامل، والواقع أن انتصاب القيم على البناء العقيدي يجعلها أساس الالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين، وأساس التعامل بينهما وبين غيرهما ممن يقيمون معهما داخل ديارهم، بل وأساس التعامل مع الإنسانية جمعاء، فأما قيام الالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين على أساس قيمي فذلك يلزم الحاكم بانتهاج ما يفرض هذا

(١) انظر مادة قوم في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٧٨٧ - ٣٧٩١ .

(٢) انظر: د. محمد الهبي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج٢، ١٩٨٢، ص ٢٩٥ .

الأساس ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمًا يعظكم به﴾^(١)، ويلزم المحكوم بأن يكون مثل حاكمه في الالتزام، ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾^(٢) بل يلزم الاثنين معا أن تحكمهم وحدة السعى في الحياة على أساس الالتزام القيمي ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرهم الله إن الله عزيز حكيم﴾^(٣)، وهكذا يكون التناغم والتراحم في حياة المجتمع.

وأما قيام التعامل بين المسلمين وغيرهم داخل بلادهم على القيم الإيمانية، فلذلك تفصيل لاحق، ويكفي في هذا المقام ذكر حقيقة أن الإسلام عامل أهل الذمة بمقتضى ذمتهم بحيث جعل لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وفق ضوابط هذا المبدأ، فلا يختص المسلمون دونهم بقيم يتعاملون بها عليهم بغيا وعدوانا، أما المستأمنون فإن الالتزام بالقيم تجاههم لا يقل عن مثيله في التعامل مع أهل الذمة، رغم اختلاف طبيعة عقد الأمان عن عقد الذمة، والأصل في معاملة المستأمنين ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾^(٤).

أما مجال التعامل مع الإنسانية جمعاء، فإن منهج الالتزام بوحدة القيم يفرض على المسلمين النظر إلى البشر على أنهم من تراب، والكل خلق الله الواحد، ومُصَرَّف الأمور بينهم سلما أو حربا، صراعا أو تعاونا، تدافعا أو تصالحا، هو الله الواحد، والكل إلى مصير واحد، ولا مجال لمسلم أن يتعالى على غيره، لأن التقوى هي معيار التفاضل الذي يستوى من خلاله كل البشر بقطع النظر عن ألوانهم، ولغاتهم وأجناسهم^(٥).

وهكذا يسود مبدأ وحدة قيم التعامل كل مناحي علاقات المسلم فردا وجماعة^(٦)، وبموجبه ينتفى التناقض في دلالات القيم، وبموجبه كذلك تستر القيم وراء كل قواعد التشريع الإسلامي وأحكامه، ويتحقق الاتساق داخل منظومة القيم، ويتوحد مقياسها، وتوجهها، وكلها مبادئ تؤكد أنه "لا توجد في التشريع الإسلامي قاعدة عامة، أو حكم عملي تفصيلي، إلا وتكمن وراءه قيم توصل منطقيته، وتوجب على الضمير

(١) سورة النساء، الآية ٥٨ .

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩ .

(٣) سورة التوبة، الآية ٧١ .

(٤) سورة التوبة، الآية ٦ .

(٥) انظر في دلالات مفهوم التقوى: محمد تقي المدرسي، مرجع سابق، ص ٧٩-٩٢ .

(٦) انظر تفصيلا لذلك في: Ismail R. Al Faroqi, "Tawhid: The Quintessence of Islam", Journal

of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol, VIII, No. 4, Summer, 1985, PP. 9-33.

الالتزام به، وتحفز الإرادة إلى إحدائه واقعا، على أساس من الاقتناع الذاتي بمجدواه، فضلا على وجوب امتثاله بوازع الدين"^(١).

ثانيا - أنها قيم أخلاقية :

إذا كان التصور العام للقيم السياسية الوضعية ينطلق من افتراض التسليم بأن القيم السياسية ليست بالضرورة قيما أخلاقية^(٢)، فإن المفهوم الإسلامي للقيم لا أن تكون قيما أخلاقية، منضبطة بأخلاق الوحي مرسلا ورسالة ورسولا، وقد تقبل القيم السياسة الإسلامية الاختلاف حول حصرها، أو علاقاتها ببعضها البعض، وقد تثار بشأنها مناقشات كثيرة، بل قد تعالج معالجات منهجية اجتهادية، لكن وجودها وفجواها الأخلاقي لا يمكن أن يرقى إلى مستوى التشكيك بحال من الأحوال، والصفة الأخلاقية، في هذه القيم تتمحض عنها صفات أخرى فرعية، فلما توافرت في أي نمط آخر من أنماط القيم، ومن ذلك أنها قيم أخلاقية توحيدية، وتعبدية، وفطرية، وشاملة، وتبصيرية .

فكونها توحيدية، لأن التوحيد - كأمانة تقع على عاتق الإنسان مذ خلقه الله وقدره وسواه، ونفخ فيه من روحه - هو أمانة أخلاقية، من حيث إن سعى الإنسان ينبغي أن يوجه إلى تحقيق إرادة الله الأخلاقية في الوجود، "وهذا الواجب العظيم هو واجب أخلاقي لأنه سبب وجود الإنسان، وهو غايته، وهو تعريفه، وهو معنى وجوده وحياته، فالإنسان مخلوق كوني له أهميته الكونية لأن الكون ليس كونا بدون الجانب الأهم والأعلى من الإرادة الإلهية"^(٣).

وكونها تبديدية، لأن العبادة تفرض على الإنسان أن يكون خيرا في هذه الحياة، وأن ينزه نفسه عن إدراك الشرك^(٤)، قدر التزامه العدل والإحسان، وصلة الرحم واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والانتهاز عن المنكر والظن السيئ، إن أراد أن يسير في الطريق الصحيح، ويضمن لنفسه الاستقرار في عاجلته - دنياه - والسعادة في أخراه .

وهي قيم أخلاقية فطرية لأن كل نفس أودع الله فيها القدرة على تبيين مسالك الخير وأخلاقه ومسالك الشر ومفاسده، ولذا كان الأمر بالإقامة على دين الفطرة - ﴿فأقم

(١) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٩٨ .

(٢) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ١ .

(٣) انظر: د. إسماعيل راجي الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السابع والعشرون، شعبان - شوال ١٤٠١ - يوليو - سبتمبر ١٩٨١، ص ١٧-١٨ . وانظر في الجانب الأخلاقي للقيم الإسلامية د. عبد الله دراز، دستور الاخلاق، مرجع سابق، ص ٥١ وما بعدها.

(٤) انظر: ابن تيمية، العبودية، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨، ص ١٧ .

وجهدك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها^(١) - أمراً في الوقت نفسه بأن "يسعى الإنسان إلى الاهتمام إلى فطرته، لا لأنها كسب رخيص، بل لكونها كسباً كبيراً غنياً عظيماً، فيه يعيش المرء في سلام ووثام مع نفسه، ومع فطرة الوجود الكبير حوله"^(٢).

وكونها قيماً شاملة، لأن الأخلاق في الإسلام لا تتجزأ، ولأنها لاتدع جانباً من جوانب الحياة الإنسانية روحية أو جسمية، دينية أو غير دينية، عقلية أو عاطفية، فردية أو اجتماعية، فكرية أو حركية، إلا رسمت له المنهج الأمثل للسلوك الرفيع^(٣).

وكل فكر أو حركة أو نظام خرج عن دائرة هذه الأخلاق، مردود على أصحابه، وقد جاء في الحديث "ما من ذنب إلا له عند الله توبة إلا سوء الخلق، فإنه لا يتوب من ذنب إلا رجع إلى ما هو شر منه"^(٤).

وأخيراً هي قيم تبصيرية لأنها تسعى إلى تبصرة الإنسان بموقفه في الحياة، وموضع قدمه فيها، فإذا أخطأ قاداته الأخلاق إلى المبادرة بتصحيح خطئه والإقلاع عنه، والثقة في صدق وعد الله ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾^(٥)، وإذا عامل الناس عاملهم بأخلاق هي أحسن، لأنه يعرف أنه "ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق، وإن صاحب حسن الخلق ليلبغ به درجة صاحب الصوم والصلاة"^(٦).

الثالثة - أنها قيم مثالية واقعية :

هناك اتجاهان كل منهما يعبر عن نظرة مختلفة إلى القيم السياسية في تحديده لطبيعة النشاط الفكري - وأولويته - المتعلق بظاهرة السلطة، أولهما يقوم على أن الهدف الحقيقي والأول من التعامل السياسي هو البحث عن القيم المطلقة التي تحكم وتتحكم في التطور السياسي، إذ أن كل حركة سياسية تستر خلفها أهداف، والأهداف لا تعدو أن تكون بلورة ذاتية أو مطلقة لمثاليات معينة حتى ولو من خلال اصطناع تلك المفاهيم المثالية، والاتجاه الثاني يرفض التصور السابق، ولا يعرف سوى العلاقات الارتباطية بين الوقائع، ليبحت من خلالها عن دلالة الحركة بالنسبة لنشاط سياسي له مصادره، وله أسبابه، ولظواهر سياسية لها متغيراتها الدفينة، من أجل أن يجيل ظاهرة السلطة إلى

(١) سورة الروم، الآية ٣٠ .

(٢) انظر : د يوسف القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١، ص ١١ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٤) انظر : السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢١ من ج٣، ص ٢٦٠٥ .

(٥) سورة الزمر، الآية ٥٣ .

(٦) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢١ من ج٣، ص ٢٦٦٩ .

بمجموعة من القوانين المجردة التي تفسر ما هو قائم دون أن يعيها ما يجب أن يكون^(١).

ويقطع النظر عن كلا الاتجاهين فإن المفهوم الإسلامي يرفض هذا الانشطار في تحليل القيم السياسية، ذلك أن الإسلام يفرض إلزام قيمه عامة والسياسية خاصة على أنها من ناحية أولى مثالية من حيث أنها "تقوم على المثل العليا التي تستند أساسا إلى عنصر اعتقادي يجعل كل تصرف من تصرفاتها مظهرا لهذا الاعتقاد، الأمر الذي يثول بجميع تصرفات الدولة المسلمة إلى أن تكون عبادة لذاتية الوازع لدى الحاكم والمحكوم"^(٢)، كما أنها من ناحية أخرى واقعية من حيث أنها "مبنية على مراعاة الكون من حيث هو حقيقة واقعة ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه ووجود أسبق وأبقى من وجوده، وهو وجود الله الذي خلق كل شيء فقدره تقديرا"^(٣).

ويبقى القول إن تكامل الصفتين المثالية والواقعية في القيم الإسلامية له ما يبرره، لأن طبيعة المنهج الإسلامي ترفض أن يكون مجرد صور ذهنية لآحراكها ولا حياة فيها^(٤).

كذلك مما يبرر ذلك التكامل على النحو السابق أن مقتضيات تنزيه المسلم عن تعطيل قواه، وحرمان أمته من هذه القوى تفرض أن يجد المثال أو المبادئ التي تحكم حركته نفيًا لهذا التعطيل وذلك الحرمان، ليسترشد بها ويرشد بها، وفي الحديث "على كل مسلم صدقة قال: أرأيت إن لم يجد؟ قال: يعمل بيديه فينفع نفسه، ويتصدق، قيل أرأيت إن لم يستطع؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف، قيل: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: يأمر

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٢-٣، وانظر أيضا في حقيقة العلاقة بين هذين الاتجاهين القيمي والعلمي في:

William Esslinger, Politics and Sciences, New York: Philosophical Library 1957, PP. 85-88, Richard E. Flathman, The Practice of Political Authority and Authoritative, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, PP. 225-243, Felix E. Oppenheim, "Facts and Values in Politics: Are They Separable, Political Theory, Vol. 1, February, 1973, PP. 51-68.

(٢) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٣) انظر: د. القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٢. وانظر أيضا كيف تضبط القيم بأخلاقياتها الواقع في المجتمع الإسلامي في:

Syyed Hussain, "Morality and Conduct of Life in Islam," Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979, P. 3-29.

(٤) ولذلك ربط الحديث النبوي بين مثالية الإيمان وواقعية العمل ربط ترادف لما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن أي العمل أفضل فقال "إيمان بالله ورسوله. قيل ثم أي؟ قال الجهاد في سبيل الله، قيل ثم أي؟ قال حج مبرور".

انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٣، وانظر أيضا آثار وآفاق تكامل المثالية والواقعية في القيم في: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، مواضع متفرقة.

بالمعروف أو الخير . قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: يمسك عن الشر فإنه صدقة^(١) .

ومن ناحية أخرى فإن المعنى الحقيقي للقيم - وهو الاعتدال دون ميل أو انحراف - يقتضى أن لا تكون الأمة مفرطة في المثالية أو مفرطة في الواقعية في فهمها وفقهها للأصول المنزلة وأحكامها الشرعية، بقدر ما ينبغي أن تجمع بينهما بميزان عادل، فلا تطغى إحداها على الأخرى، وذلك بعض معاني الأمر بالاستقامة على منهج التوحيد الوسط ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم﴾^(٢) .

وأخيرا فإن من مبررات تكامل الصبغة المثالية والصبغة الواقعية في القيم السياسية أن نماذج الخبرة السياسية الإسلامية في نقائها^(٣)، تثبت أن القيم حينما تتأصل في واقع المسلمين تكون استقامة هذا الواقع، كما تثبت بنفس القدر أن هذه القيم حين تعزل عن الواقع يتخبط، وتتعثر فعالياته، وتتعرض به السبل بعيدا عن الخير والإصلاح .

الرابعة - أنها قيم التوازن بين الفرد والمجتمع :

فكما يتنازع الحديث عن المثالية والواقعية اتجاهان متضادان، يتنازع تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع - تنظيما قيما - اتجاهان أيضا على نفس القدر من التضاد. أحدهما ينطلق من ذاتية الإنسان وحب لذاته ورغبته المستمرة في تحقيق مصالحه حتى في نطاق المجالات التي قد يعطى فيها للمجتمع من حوله - ليعترف للفرد باستقلالته وذاتيته، ويطوع له الجماعة السياسية لتحقيق أهدافه وغاياته، سواء في حراسة ممتلكاته، أو في إزالة العقبات من طريقه، وبقدر إعطاء المجتمع له في هذه المجالات وفي غيرها، بقدر أخذه من الفرد بطريقة غير مباشرة لتحقيق الصالح العام^(٤) . أما الاتجاه الثاني فينطلق من الاتجاه الفطري في الإنسان، وتتأصل الميل الاجتماعي في طبعه. ليعترف للمجتمع السياسي بأسبقية مصالحه وعلوها على كل مصلحة فردية، وليطوع الفرد في معيشته وتفكيره لكي يسعى إلى تحقيق تلك المصالح والعمل بما تقتضيه، "وإذا كانت له حرية النقد فذلك في مجال التطبيق لا في مجال النظرية، وإذا كانت له حرية العمل فذلك للبحث عن أنفع أسلوب لأداء أكبر قدر ممكن من العمل، لكن ينبغي أن يتم ذلك في إطار الواجبات العامة التي تفرضها الجماعة على الأفراد لتحقيق مصلحة الجماعة أولا، ولا قيمة للأفراد إلا باعتبارهم أداة خدمة وإنتاج للجماعة"^(٥) .

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٧، ص ٩٤ .

(٢) سورة الشورى، الآية ١٥ .

(٣) وهى النماذج التي سيعرض لها في حينها في المبحث الأخير من هذا الفصل .

(٤) انظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

(٥) انظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

فإذا ما عُرض الاتجاهان على الإسلام لأتضح أن الأمر جد مختلف، ذلك أن الإسلام حين يتعامل مع الفرد ومع المجتمع إنما يتعامل معهما وهو يخلع عليهما مثاليته وواقعيته، لتسري قيمه ومثله على الجميع، دون استثناء^(١)، فلا هو ينظر إلى الإنسان وحيداً بمعزل عن مجتمعه، ولا هو يرى المجتمع متجاهلاً لأفراده يحسو شخصياتهم، وينفى بشريتهم، وإنما هو القسط في النظرة^(٢).

هذا ويقوم التوازن القيمي في علاقة الفرد بالمجتمع في الإسلام على بعض الأسس ومنها:-

١ - أن تقرير مسؤولية الفرد عن أفعاله، وأقواله كما أكدت الأصول المنزلة، في أكثر من موضع كقوله تعالى ﴿من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾^(٣)، وقوله ﴿أن لا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾^(٤)، لا ينفي مسؤوليته عن الأخذ بيد مجتمعه نحو الأصلح والأقوم وأن يسعى لذلك دائماً، وإن لقي العناد والإعراض.

٢ - أن ذاتية الفرد تظل مكفولة له مادامت منضبطة بوازع الشرع ومقاصده، ومادامت لا تعرض الصالح العام لأية تهديدات، وإلا أصبح من حق المجتمع ممثلاً في سلطته السياسية القائمة على تدبير أمره بما يصلحه التدخل لقطع دابر الإفساد، لقوله تعالى ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾^(٥)، ولما ورد في الحديث "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"^(٦).

٣ - أن استمرار العلاقة بين الفرد ومجتمعه مسؤولية تبادلية بموجبه يتحمل المجتمع المسؤولية عن كل فرد فيه، باعتباره واحداً من رعيته وعضواً من أعضائه يتداعى له بالسهر والحمى إذا أصابه مكروه، ويساند حركته إذا كانت صحيحة،

(١) انظر: Shawkat Ali, "Ethical Dimensions of Administration in A. Muslim State", Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979, PP. 31-41.

(٢) انظر:

Mumtaz Soysal, "Freedom of Opinion, Expression and Association", Unpublished Paper Presented in The Seminar of Human Rights in Islam, Kuwait, 9-14, December, 1980, PP. 1-9.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١٥ .

(٤) سورة النجم، الآية ٣٨-٣٩ .

(٥) سورة الأنفال، الآية ٢٥ .

(٦) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

والأصل في ذلك "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته".

٤ - أن الأمر بالسعي والكدح تكليف مشترك للفرد، وللمجتمع، يتحمل كل منهما جزءا من تبعته، والواقع أنه من الصعب في مجال السعي التفرقة بين القيم الفردية والقيم الاجتماعية، فما من عمل يقوم به الفرد إلا ويؤثر سلبا أو إيجابا في حياة مجتمعة، أيا كان قطاع المجتمع الذي يتأثر مباشرة بمردود هذا العمل، وما من خطاب إلهي إلا ويحمل الوجهتين الفردية والاجتماعية.

الخامسة - أنها قيم تجمع بين الثابت والمتغير :

تستند القيم السياسية الإسلامية إلى قاعدة صلبة توصل وجودها، وتحفظ لها ابناءها وهي قاعدة الوحي الإلهي، ومن ثم فهي تحمل من حقيقته وخصائصه الكثير، وحيث إن هذه الحقيقة وتلك الخصائص تنطق بأن الوحي إنما جاء بأحكام ثابتة وأخرى متغيرة ليضبط سير الحياة - على أساس من دعائمين أولاهما عدم تقييد الوحي لهذا السير بما يشل فاعليته ويعطل سنة الله في التبديل والتغيير، والثانية عدم انفلات سير الحياة من هيمنة الوحي تحت أية دعوى، وإلا أصبح الوحي شكلا بلا مضمون، ومعنى ذلك أن ما ينطبق على الوحي قابل للتطبيق على القيم السياسية الإسلامية، من حيث احتوائها على جوانب ثابتة، وأخرى متغيرة، ولهذا آثاره المتعددة.

فمن ناحية أن القيم السياسية الإسلامية هي قيم إلهية المصدر، بشرية الوجهة، لأن مصدر هذه القيم واحد لا يقبل الشريك أو الند، وهو سبحانه، عندما ضمنها شرعه وجهها ليحكم بها كافة أنشطة الإنسان، ولذلك فالإنسان ليس حرا طليقا في اختيار الأساليب التي يحكم بها هذه القيم.

ومن ناحية أخرى أن منطقة العفو التي تركتها الشريعة دون حكم قاطع والتي استنبطها بعض الفقهاء من بعض الآيات كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ . وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلِ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ . عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(١)، ومن بعض الأحاديث، مثل ما ورد سابقا في الحديث " . . . وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"، هذه المنطقة ليست - كما يحلو للبعض تصورها - منطقة فراغ لا تضبطها قيم إلا العقل المحض، من أجل تنحية الدين الإسلامي عن مجال الحياة السياسية، بل هي منطقة التزام يترك ملؤها لاجتهاد المجتهدين بالتشريع، والتنظيم، لانتهاج الوحي، والمسالك في ذلك متعددة، المهم أن يأتي كل مسلك وفق شروطه، وفي إطار متطلباته^(٢).

(١) سورة المائدة، الآية ١٠١ .

(٢) انظر الشروط المنهجية في دراسة منطقة العفو دراسة سياسية أوردها سيف الدين عبدالفتاح، مرجع-

ومن ناحية ثالثة أن هذه القيم مطلقة في مصدرها نسبية في تطبيقها، فهي مطلقة لأنها تعبير "عن الله سبحانه المطلق الذي لا حدود له، والذي يستوعب بصفاته الثابتة كل المثل العليا للإنسان الخليفة على الأرض، من إدراك، وعلم، وقدرة، وقوة، وعدل وغنى"^(١) وهو مطلق كذلك "لأنه يفرض رفض كل المطلقات الوهمية التي كانت ومازالت تشكل ظاهرة الغلو في الانتماء، وبهذا يتحرر الإنسان من سراب تلك المطلقات الكاذبة التي تقف حاجزا دون سيره نحو الله، وتزور هدفه، وتطوق مسيرته"^(٢).

وهي نسبية لأن الإنسان يعتريه في تصوره لتطبيقها المحدودية والنقص، والخطأ، والنسيان، ولأن الاساليب التي تسعى إلى نقلها إلى الواقع السياسي - فيما لا نص فيه - متغيرة بتغيير إغماط هذا الواقع، ولأن هذه الاساليب مهما بلغت الغاية في التحري الدقيق لتطبيق هذه القيم لن ترقى إلى كمالها المطلق^(٣).

ومن ناحية رابعة أن هذه القيم تحدد مجال بناء، ومجال عمل المؤسسات السياسية في المجتمع السياسي، فأما مجال البناء فهو وإن كان - من حيث التفاصيل والتقسيم والإدارة وتوزيع الأدوار، وأغلب الأمور الإجرائية - مزوكا للسلطة السياسية الشرعية إلا أن هذا كله يجب أن لا يتخطى هذه القيم، لأن احكام الإسلام تعتبر واجبة الاتباع في الدولة الإسلامية، ولأن القيم الإسلامية حق وواجب على الأمة المسلمة^(٤)، وأما مجال العمل فهو كذلك إلتزام هذه القيم غاية - حيث تحقيق العبودية الحققة لله، ليكون الدين كله له سبحانه - ومنهجها - حيث العدل الشامل والعام - كأساس لتعامل المسلمين في كل توجهاتهم الداخلية، والخارجية.

- سابق، ص ١٣٥ وما بعدها.

(١) انظر: محمد باقر الصدر، نظام العبادات في الإسلام، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ، ص ٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠. وانظر أيضا بشأن نسبية وإطلاق القيم السياسية عامة: د. الربيع مأمون، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، وانظر أيضا:

M. E. Gay, "Measuring Conflicting Political Values, or How to Tell Who Argues with Whom?", Political Methodology, Vol, 10, No. 2, 1989, PP. 125-141, Nicolae Kallos & Ovidin Trsnea, "Political Values - Their Status and Social Functions", International Political Science Review, Vol. 3, No. 2, 1982, PP.182-189, Georges C. Vlachos", Philosophie des Valeurs Et Theorie Political Science Review, Vol.3, No. 2, 1982, PP. 198-204, Harry Pross "Hierarchy of Political Values and Their Communication", International Political Science Review, Vol, 3, No. 2, 1982, PP. 205-211.

(٤) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٤٧.

ومن ناحية أخيرة أن توافر البيئة الصالحة لهذه القيم هو المدخل الأساسي لاتباعها، وهذا يتطلب ارتقاء في فهم محتواها، وارتقاء في فهم الواقع المطلوب تحكيمها فيه، وارتقاء في فهم أساليب ذلك التحكيم.

المطلب الثاني

ملازمة الأمن للقيم السياسية

تعدد أبعاد العلاقة بين القيم والأمن في المفهوم الإسلامي لتأخذ أكثر من شكل، فالأمن حين يراد منه صيانة وتحصين فعالية القيم داخل المجتمع السياسي يصير حالة ملازمة لهذه الفعالية، والأمن حين يصبح الوجود والإيناع القيمي حقيقة معاشة يصير أثرا من آثار هذا الوجود وذلك الإيناع، أما حين يطرأ أي تهديد أو أي اختراق للبناء القيمي فإن الأمن يغدو قرارا سياسيا لا تملك القيادة الحاكمة حياله إلا اتخاذ إعادة الإيناع القيمي إلى ما كان عليه، وفوق ذلك فإن قرار الأمن كى يتحول إلى واقع عملي يجب أن يصاغ في شكل سياسة أمنية واضحة المعالم، وقابلة للتطبيق والإنجاز.

أولا - الأمن كحالة ملازمة لوجود القيم السياسية :

الأمن في حقيقته لا يعدو أن يكون حالة نفسية ترتبط بمعنويات الفرد والجماعة وليس بالنطاق الإقليمي الذي يضمهما، إنه ليس سوى أداة تحقيق طمأنينة الفرد والجماعة التي هي محور الأمن^(١)، بيد أن هذه الطمأنينة التي تذهب الخوف والروع إنما هي - في ميزان الإسلام - ثمرة الإيمان القائم على عقيدة التوحيد ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب ﴿^(٢).

بالمعنى السابق يمكن القول أن الأمن كحالة ملازمة للوجود القيمي له حقائقه، كما أنه يفترض بعض الشروط.

فأما حقائقه، فمنها أنه حالة شاملة، تعم الوجود السياسي كله، الفرد والمجتمع، والحاكم والمحكوم، والمسلم وغير المسلم، والذمي والمستأمن داخل هذا المجتمع، كما أنها تشمل في الوقت ذاته كل فعاليات هذا الوجود، الفكرية، والحركية، والنظمية.

وهو وإن كان حالة شعورية من حيث ظهور آثاره على معنويات الوجود السياسي إلا أن هذه الحالة الشعورية هي محصلة التفاعل بين عوامل مادية، وأخرى غير مادية، وكذلك الحال في المكونات الأساسية لأي ظاهرة سياسية، من حيث أنها تجمع بين عناصر متعددة تشارك بقدر أو بآخر في صياغتها، والأمن إنما يسد حاجة الإنسان إليه في

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي، مرجع سابق، ص ٧١ . وانظر أيضا:

Borri Byzan, People, States and Fear Problem in International Relations, U. S. A., The University of North Carolina, Press, 1980, P. 18.

(٢) سورة الرعد، الآية ٢٨ - ٢٩ .

كل متطلبات حياته المادية وغير المادية .

كذلك فإنه كحالة ملازمة للوجود القيمي هو حالة نسبية، لأن التطبيق الإنساني للقيم التي تحقق هذه الحالة نسبي، ولأن عناصر الوجود السياسي - مهما ساد الإحساس المشترك بتوافر حالة الأمن - تتفاوت في درجة ومدى الإحساس تبعاً لاختلاف رؤيتها لها، واستعدادها لمعايشتها، وهي نسبية أيضاً لأنها تتوقف على شروط يتسم فهمها وإدراك حقائقها بالنسبية، ولأنها بالإضافة إلى ذلك ليست حالة مستمرة، فقد تتعرض لمصادر القلق والتهديد، وهي نسبية أخيراً لأنها تتجه إلى واقع نسبي الفعاليات، والمكونات، والموارد البشرية، وغير البشرية .

علاوة على ذلك فإن حالة الأمن تتسم بالتعدد في الأبعاد، والاختلاف في المستويات، لأنها موجهة - باعتبارها ملازمة للقيم - من أجل توفير البيئة المناسبة لتحقيق نظام القيم كله في الواقع الاجتماعي، بيئة العدل، والمساواة، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقوى، والإحسان، والبر، والنصح، والتقويم، وغيرها من القيم، فكل قيمة من هذه القيم لها شروطها، ولها بيئتها التي يلزم توافرها، كما يلزم مساهمة الأمن فيها بقسط وافر لتحقيقها، وإلا أصبح الحديث عنها بلا حقيقة .

وأخيراً فإن هذه الحالة ليست ثابتة الإيناع، إذ قد تتعرض لبعض الاهتزازات، وبعض التحديات التي قد تطمس معالمها، وهذا من سنن الله في الحياة، وقد سبق القول إن حالة الأمن قد تعاني من التغير إن بفعل الاعتداء، أو بفعل الابتلاء .

وأما شروط الأمن كحالة فمنها يقظة المجتمع السياسي، واستعداده الدائم لضرب محاولات اختراق جدار الأمن أو تهديده، وذلك مقام الوعي المنظم بما يدور داخله وما يدور حوله، وما يحاك ضده، وما يراد له، ولذلك كان الأمر الإلهي بالاستتفار أبداً، والنهي لما قد يطرأ من أخطار ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثباتاً أو انفروا جميعاً﴾^(١)، بل وكان الأمر بضرورة الصبر والمصابرة والرابطة على ذلك ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾^(٢) .

ومن الشروط أيضاً تطهير المجتمع من المصادر المتوقعة من خلالها تهديد أمنه، إنه مبدأ الوقاية وتقويت الفرصة والمبادرة باتخاذ العدة لكل احتمالات التهديد، لكن ينبغي ملاحظة أن عملية التطهير بالمعنى السابق ليست مطلوبة لذاتها، وليست منفكة بعيداً عن أية قيم أو ضوابط بما قد يسمح باتخاذها مطية للعنوان والبغي، والأصل في ذلك حديث "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا

(١) سورة النساء، الآية ٧١ .

(٢) سورة آل عمران، الآية ٢٠٠ .

تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"^(١).

ومن الشروط كذلك المشاركة الجماعية في رعاية حالة الأمن، والقيام عليها بما يصلحها، وهذا يلزم كل فرد في المجتمع السياسي، أن يدرك أنه يتحمل قدرا من المسؤولية عن أمن مجتمعه، أما حين يترك العنان لكل واحد - حاكما ومحكوما - لكى يصبح له مفهومه الخاص للأمن، بغض النظر عن توافقه وقيم مجتمعه من عدمه، فذلك قد يصيب المجتمع بما قد يصيب أصحاب السفينة من هلاك في الحديث النبوي "مثل القائم في حدود الله، ومثل الواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعا"^(٢).

ويدخل في هذه الشروط أيضا أن لا يكون هناك سبيل لإعمال مبدأ التضحية بالقيم، - بعضها أو كلها - باسم حماية حالة الأمن، أو الحفاظ عليها، فذلك لا مجال له في ميزان الإسلام إلا في حدود ضيقة، كما وأن الغاية والوسيلة في هذا الميزان منضبطتان دائما بقيمه ولذلك تفصيل لاحق.

ويبقى شرط أخير وهو ضرورة توافر إمكانات القوة التي يمكن الاستعانة بها حال تهديد الأمن، وللقوة مفهومها، ولها شروطها في الممارسة، كما أن لها غاياتها الشرعية التي توجه نحوها، سواء لتحقيق الأمن، أو للحفاظ عليه، وقد سبق تفصيل ذلك.

ثانيا - الأمن كأثر للقيم السياسية الإسلامية :

وهذه العلاقة من أكد علاقات الأمن بالقيم السياسية التي تحدثت عنها الأصول المنزلة، إذ تواترت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية على ذكر الأثر الإيجابي الذي تحدثه القيم، النابعة من التوحيد في كفالة الأمن، ولذلك كانت الاستقامة على الإيمان هي استقامة في الوقت ذاته على ينابيع الأمن الحقيقية، وفي الوقت ذاته تواترت هذه النصوص المنزلة على ذكر الأثر السلبي الذي يحدثه الانفلات من القيم في سلب الأمن حين يكون المنهج السائد هو منهج مضادات القيم. والواقع أن حديث النصوص المنزلة عن كيفية تحقيق الأمن كأثر للقيم، لم يأخذ صورة واحدة، بل إن إمعان النظر فيها - أي الصور - قد يسمح باستخلاص بعض الملامح لهذا الأثر.

فأما صور هذا التحقق فيدخل فيها من جهة أولى جعل الأفعال الأمنية مرادفة للقيم الإيمانية، وهنا ينبغي إدراك أمرين مهمين، أولهما أن أرقى درجات الإيمان وأكملها هي

(١) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

(٢) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠١ .

الأفعال التي يترتب عليها الأمن، وقد جاء في الحديث "أسلم - وفي رواية أكمل - المؤمنين إيماناً من سلم المسلمون من لسانه ويده"^(١)، والثاني أن الإيمان غالباً ما ترتبط به قيم أخرى - هي نتاجه- في تحقيق الأمن؛ فأحياناً ترتبط به التقوى ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾^(٢)، وأحياناً يرتبط به الإصلاح ﴿فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣)، وأحياناً يرتبط به الإحسان ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(٤)، وأحياناً يرتبط به العدل في حديث "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"^(٥)، وأحياناً يرتبط به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿أَنجِبْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِزَابٍ مَّيْسُومٍ بَمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(٦)، وأحياناً يرتبط به الصدق، والتصرة، وعدم امتهان الآدمية، إذ "المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله، كل المسلم حرام، عرضه وماله ودمه، التقوى ههنا، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم"^(٧).

ويدخل فيها من جهة ثانية صورة نفى الإيمان ما لم يتحول إلى واقع قيمى يسوده الأمن، فالإيمان قد ينفى إذا لم تحفظ حقوق الجيرة "لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره شره"^(٨)، وقد ينفى لتحوله إلى ظلم وشح وقتال، كما في حديث "اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح، فإن الشح أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم، واستحلوا محارمهم"^(٩)، وقد ينفى الإيمان لتغيره إلى أثره وأنانية كما في حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه - أو لجاره - ما يحب لنفسه"^(١٠).

وهناك صورة ثالثة هي ترتيب الرخاء المادي وأمن الأرزاق على الاستقامة على القيم، فقد ربط الله تعالى بين الإيمان وإنزال البركات من كل مكان في قوله ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(١١)، وقوله ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَّاءً غَدَقًا﴾^(١٢)، وربط بين الإيمان والتقوى

(١) انظر: ابن الدبيع الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص ٣٦ .

(٢) سورة الدخان، الآية ٥١ .

(٣) سورة الأنعام، الآية ٤٨ .

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٨ .

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٠، ص ١٧٧-١٧٨ .

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٦٥ .

(٧) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٢١ .

(٨) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧ .

(٩) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١١١ .

(١٠) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ١٦ .

(١١) سورة الأعراف، الآية ٩٦ .

(١٢) سورة الجن، الآية ١٦ .

وبين تيسير الأرزاق في قوله ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم﴾ ولو أنهم أقاموا التوراه والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾^(١)، وربط الرسول صلى الله عليه وسلم بين صلة الرحم وتحصيل الرزق والبركة في العمل في حديث "من سره أن ييسط له في رزقه وأن ينسأ له - أي يوفر له - في أثره، فليصل رحمه"^(٢).

وثمة صورة رابعة تأخذ شكل ذكر الآثار الناجمة عن مضادات القيم في سلب الأمن من ظلم، وبغى، وطغيان، وجور، وإكراه، واستبداد، وما شاكلها، لكسي ينخلع المجتمع المسلم منها، وتكون فيها العبرة والعظة.

أما الصورة الأخيرة من صور تحقق الأمن كأثر تابع للقيم فهي ضرب الأمثال في الأصول المنزلة للفرقة من ناحية بين تلازم الأمن والقيم، وبين تلازم الخوف ومضادات القيم من ناحية أخرى، ويلاحظ أن هذه الأمثال تتحدث أحيانا عن نماذج فردية كما تتحدث أحيانا عن نماذج جماعية للأمم السابقة، سواء ما كان منها - أي من كلا النوعين من النماذج - مؤمنا أو ما كان منها غير مؤمن^(٣).

وأما ملامح الأمن كأثر للقيم فهي متعددة ومنها أنه أثر تابع، كما أنه يتسم بالشمول، وهو أيضا أثر تراكمي، فضلا على قابليته لأن يغيب مؤقتا رغم سيادة القيم، وأخيرا فهو أثر قد يستلزم بعض الأساليب الاجرائية.

فكونه أثرا تابعا، فذلك يعني أن ارتباطه بالقيم ارتباط وجود إن كان ثمة التزام بها، وارتباط غياب إن كان ثمة خلل في الالتزام بها، لكن مع ملاحظة أمرين، أولهما أن الالتزام بالقيم لا يقبل التجزئة، أو التبعض، لأن الإيمان - مصدرها - لا يعرف الانشطار ﴿المتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الدنيا﴾^(٤)، والثاني أن الالتزام بالقيم يجب أن يكون التزاما خالصا ﴿إلا الله الدين الخالص﴾^(٥).

وأما كونه أثرا شاملا، فذلك لأنه إنما يمتد ليشمل كل قطاعات المجتمع، مادام الالتزام القيمي شاملا، أما التصور الميكافيللي لإمكانية تحقق الأمن رغم الانشطار في الالتزام بين داخل فيه وهو المحكوم، ومتحلل منه وهو الحاكم، فلا مكان له في الإسلام مادام الكل

(١) سورة المائدة، الآية ٦٥ - ٦٦ .

(٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج٢٢، ص ١٩٥ .

(٣) انظر بعض هذه النماذج أوردتها محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥، ص ٢١٩ وما بعدها.

(٤) سورة البقرة، الآية ٨٥ .

(٥) سورة الزمر، الآية ٣ .

تعلوهم قيم الإيمان، ومادام الكل متبرئ من مضاداتها، ولذلك يقول تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾^(١).

وكونه أثرا تراكميا، فذلك مبنى على أساس أن القيم الإيمانية تشارك فيه كلها، وتغطي فيه كل قيمة بعدا من أبعاده، بحيث تكون المحصلة هي حدوث الأمن الذي يعم المجتمع كله، ولا يظهر التراكم بصورة واحدة في حالة الأخذ بسنة التدرج في تنزيل الحكم الشرعي^(٢)، فهذا التدرج يعنى - ضمن ما يعنيه - تأخر تكامل البناء القيمي، حتى إذا ما انتهى العمل بالتدرج واستوى الحكم الشرعي على سوقه، استوى معه البناء القيمي، ومن ثم توطدت معه دعائم الأمن وأركانها في المجتمع المسلم.

وأما كونه أثرا قد يغيب مؤقتا رغم احترام القيم، وانضباط الحركة السياسية بها، وذلك يحدث كما سبق تأكيده نتيجة الابتلاء الإلهي، الذي لا يقبل الاستسلام للهزيمة، أو الانسياق وراء القنوط من رحمة الله، وإنما يقبل تجميع القوى، للتكتل خلف القيادة الشرعية للخروج من هذا الابتلاء ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٣).

ويبقى بعد ذلك أن الأمن كأثر للقيم قد يستتبع - لكي يكون واقعا معاشا - تدبير مجموعة من الأساليب الإجرائية والأشكال المؤسسية، التي تدخل في نطاق ما يفرضه العمل الصالح والاستقامة على نهجه، وقد تأخذ هذه المقتضيات وقتا وجهدا كبيرين من الحركة السياسية، وقد يكون ذلك ضروريا، بل هو كذلك، لكن بشرط ألا يؤدي ذلك في النهاية إلى إفراغ القيم الإيمانية من محتواها الحركي والنظمي.

ثالثا - الأمن كقرار منضبط بالقيم :

حين يتعرض أمن المجتمع السياسي للتهديد أو الاختراق، وحين تصبح حركته السياسية متعثرة، وغير قادرة على إنجاز الإيناع القيمي داخليا أو خارجيا، فإن التصدي لهذه الحالة الطارئة يصير أمرا لا مفر منه، ويتعين على القيادة الشرعية أن تبادر بانتشال المجتمع من التردى الذي لحق به، والسبيل هو ترجمة ذلك في شكل قرار سياسي يستوعب التردى وأسبابه، ويرسم طريق الخلاص منه، ويتجاوز الآثار السلبية التي رسبها قبل مداواته وأهم معالم قرار الأمن يمكن إجمالها في:-

١ - أنه قرار أزمة، أو بمعنى آخر يتجه لمعالجة اضطراب حدث في موقف

(١) سورة الانعام، الآية ٨٢ .

(٢) كما ثبت في السنة لما أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل إلى اليمن ليعلمهم الفرائض واحدة تلو الأخرى . انظر رواية البخاري في: ابن حجر، مرجع سابق، ج٧، ص ٧٨١ .

(٣) سورة النساء، الآية ٨٣ .

سياسي طارئ، لم يكن متوقعا حدوثه، وقد يكون هناك إعداد مسبق لتحمل مثل هذا الموقف حال وقوعه لكن الإعداد المسبق للموقف شيء، وانفجاره في لحظة زمانية ومكانية شيء آخر، وبجيء هذا الانفجار مخالفا لتوقع حدوثه شيء ثالث، ويلاحظ أن التأزم قد يكون وليد تعرض المجتمع للتهديدات أو مصادر خطر داخلية، وقد يكون عكس ذلك بفعل أخطار خارجية، بيد أن أشد حالات التهديد هي التي تتفاعل في علتها عوامل داخلية وأخرى خارجية .

٢ - وهو أيضا قرار اضطراري لأنه لا يلجأ إليه إلا إذا انتهك الحد الأدنى من الأمن الذي لا يمكن للمجتمع السياسي التنازل عنه أو العيش بدونه، وإذا كان من المتصور حدوث بعض الهزات الأمنية بفعل تعقد بعض مواقف الحركة السياسية أحيانا، فإن ما لا يمكن تصوره أو قبوله أن يصل تهديد الأمن إلى حد لا يمكن تحمله الا بتصدع البنيان السياسي، فهنا لا مجال إلا لسرعة التحرك، وإلا أصبح التصدع حقيقة واقعة .

٣ - وهو كذلك قرار تابع، لأنه منضبط في محتواه ومبناه بالأحكام الشرعية مهما كانت أهميته، ومهما كانت درجة المسؤولية السياسية للقائمين عليه، ابتداء بأهل العلم والخبرة وانتهاء بالقيادة الشرعية، بعبارة أخرى إنه قرار لا يمكن أن يكون مستقلا عن الحكم الشرعي .

٤ - وهو قرار - وإن حكمته وحدة قيم التعامل، وضرورة التعاقب بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية - يستلزم التمييز بين الوضع الداخلي والوضع الخارجي في وجهته، فالتصدي لمصادر الخطر القادمة من عدو خارجي لا يمكن التعامل معها بنفس أسلوب التعامل مع مصادر الخطر الآتية من عناصر تعيش داخل المجتمع المسلم، ذلك أن الالتزامات التي تفرضها الشريعة على الحاكم في تعامله مع كلا النوعين من مصادر الخطر، جد مختلفة .

٥ - وهو فضلا على ذلك قرار يفترض الوضوح، بحيث يمكنه استيعاب جميع احتمالات المستقبل والاستعداد الفعال لما قد تفرضه، ويفترض أن الحاكم إنما يملك تصورا واضحا لما يريد من حركته المقبلة، كتعامل كلي شامل، وخطوات مرحلية، وكحركة، أو كجهد يبذل لا بد أن يكون له عائد، وأن يكون هناك توازن بين ذلك الجهد وذلك القائد، وهو ما يعرف في لغة التحليل السياسي باقتصاديات الحركة^(١) .

رابعا - الأمن كسياسة :

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي، ص ١٥٠، مرجع سابق، ص ١٥٠ .

يصير الأمن سياسة عملية حين يتجسد قراره في مجموعة من الخطوات التنفيذية التي تهدف إلى تحقيق مقاصده، وقد خرج في صورته النهائية كتعبير عن التكامل الجماعي، والمساندة الجماعية للحاكم الذي أصدره، بالمعنى السابق يكون للأمن كسياسة فعلية ملامحه، كما تكون له مراحلها .

فمن ناحية الخصائص فهو التقاء بين مجموعتين من العناصر، أهداف ينبغي إدراكها ومخرجات تم إنجازها، فإذا كانت الجماعة تملك القدرة على تحديد أهدافها، ولكنها لا تملك الكفاءة اللازمة لتشكيل المخرجات المتوافقة والمعبرة عن تلك الأهداف، فإن هذا يصير مجرد أمل وليس سياسة، أما إذا كانت الجماعة تملك القدرة على إنتاج مخرجات بلا قيم أو أهداف، فإن هذا يصير تعبيراً عن قوة وليس سياسة، فالبعدان كلاهما يجب أن يتفاعلا في انسجام تام، وتوافق مستمر، لصناعة سياسة حقيقية .

كذلك فإن الأمن كسياسة يرتبط وجوده من عدمه بوجود أزمة أمنية قائمة، معنى ذلك أن هذه السياسة قد تمتد بامتداد الأزمة، وقد تنتهي بانتهائها، وقد يحدث في محتواها بعض التعديلات أو التغييرات تبعاً لمجريات التغيير في أحداث هذه الأزمة، والفاعلين فيها، والمحاولات المبذولة لتحقيق الانفراج لها .

يضاف إلى ذلك أن الأمن كسياسة يتسم بشيء من المرونة، أو يتقبل التغيير والتعديل وتعدد البدائل لمواجهة كافة احتمالات تطور الموقف السياسي المتأزم، حتى لا يفاجأ القائد أو الأجهزة التنفيذية للسياسة الأمنية بما لم يكن متوقعا، مما قد يزيد الأزمة تعاقماً، الأمر الذي قد يصل بالمجتمع السياسي إلى العجز الكامل عن مواجهة الأخطار التي تهدد أمنه، وما حدث في أواخر خلافة عثمان بن عفان خير شاهد على ذلك .

وفضلاً على ذلك فهو كسياسة يفترض الحذر في الحركة، بل هو بهذا المعنى كل تحرك حيث يسوده الحذر، وعدم تقبل المغامرة بأي معنى من معانيها في كل ما له صلة بالمصلحة العامة^(١)، والحذر كما سبق لا ينفصل عن الوعي، ولا يعد عن التدبير والتخطيط المنهجي، لأن الخطأ في صياغة السياسة الأمنية، وسوء التدبير في منهجها قد يكلفان الحركة الكثير من الانتكاس والهزيمة .

وآخر ملامح سياسة الأمن أنها مرحلية . وذلك مقام الحديث في النقطة التالية .

وأما مراحل الأمن كسياسة، فهي وفق رؤية الباحث مراحل متكاملة، بل ومتزامنة والفصل بينها في التحليل لا يعنى الفصل بينها واقعياً . يأتي في المقدمة مرحلة التحديد بالقيم والأهداف التي يجب أن تتكون من خلالها العناصر الأساسية للسياسة الأمنية، إنها

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٤٥ .

بعبارة أخرى الأهداف المباشرة التي يجب على السياسة الأمنية تحقيقها بصورة إيجابية، كإحداث أفعال أو سلوكيات معينة، أو بصورة سلبية حيث الامتناع عن أفعال أو سلوكيات معينة لا ترتضيها الحركة، والفيصل في ذلك مراعاة المصالح العاسة للمجتمع، وقد جاءت متوافقة ومقاصد الشريعة . . . ثم هناك مرحلة بناء التصور الواضح لردود الأفعال المحتملة لأهداف السياسة الأمنية، وتحديد كافة الإجراءات المتتابة والمتصاعدة التي تسمح بتنفيذ هذه الأهداف .

ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة تطبيق السياسة الأمنية المصاغة، وقد جاءت تنويجا للمرحلتين السابقتين، إنها بعبارة أخرى المواجهة الفعلية للواقع لتحقيق التطابق بين الأهداف المصاغة - ما ينبغي أن يكون - وبين أحداث هذا الواقع - ما هو كائن فعلا - وكشف مواطن العيب والقصور في التطابق، حتى يأتي تحقيق الأهداف على النحو المراد منها .

المطلب الثالث

القيم السياسية وضبط وسائل تحقيق الأمن

لا يبيح الإسلام أية وسائل للوصول إلى غايات الأمن ومقاصده القيمة، ولا يفترض وجود أية فجوة بين هذه الوسائل وتلك الغايات والمقاصد. وهنا يثار التساؤل: أين مبدأ الغاية تبرر الوسيلة من المفهوم الإسلامي؟^١

الواقع ان تحقيق مناط العلاقة بين الغاية والوسيلة في إيناع الأمن - في الإسلام - من حيث انضباطها بقيمة من علمه، يقتضى توضيح أمور أربعة هي بالترتيب:

أولاً - تحقيق مثار قضية العلاقة بين الغاية والوسيلة :

يرتبط مثار هذه القضية في أذهان كثير من رواد التحليل السياسي بالمبدأ المعروف الذي نقل عن الفكر الإيطالي تقولو مكيافيللي، والذي يقضى بأن "الغاية تبرر الوسيلة"^(١)، وهذا المبدأ - مهما اختلف بشأنه - إنما يعبر عن عدة حقائق مهمة :

١ - أن الغاية أو الهدف هو الأساس في الحكم، وفي الوصول إليه، وفي التعامل به مع مختلف عناصر الحركة السياسية، وفي الحفاظ عليه، بقطع النظر عن الوسيلة المتبعة للوصول إلى تلك الغاية، وإن كان في ذلك ضرب لكل القيم الإنسانية - فما الظن بالقيم الإيمانية - وهي القيم التي يضعها الإسلام لتستقيم عليها الفطرة السليمة^(٢)، وترتضيها الإنسانية الحقة في طهرها وبراعتها.

٢ - تسييس الفضائل والأخلاق، فمصطلح الفضيلة الذي تكرر في آراء مكيافيللي لا يحمل أي معنى أخلاقي، لأنها مربوطة بمعايير نسبية تتوقف على مدى ما تحققه من نتائج وأهداف، ومن ثم كانت الفضيلة نسبية من حيث يحكم عليها على أساس مدى تحقيق النجاح السياسي^(٣). وهكذا تدور القيم مع السياسة، والسياسة يجب أن يقاس مدى نجاحها بمدى استخدامها وقيامها على نهج القوة لأنها - أي السياسة - ليست إلا معركة مستمرة تقوم على الصراع من أجل القوة، بل إن كافة السياسات ما هي إلا سياسات القوة^(٤).

(١) انظر: مكيافيللي، الأمير. الكتاب المشهور عن السياسة والسلطان، تعريب خيري حماد، بيروت: المكتب

التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ١٦١ .

(٢) انظر: حيدر الكوفي، "الوسيلة بين المكيافيللية والإسلام"، الحوار السياسي، العدد السابع، السنة الرابعة،

١٩٨٥، ص ٤٥-٤٦ .

(٣) انظر: V. Venkata Rao, A.History of Politcial Theories - Ancient and Medival, Delhi: S.Chand & Company, 1967, P. 249.

(٤) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٣١٠ - ٣١١ . وانظر -

٣ - تصور التناقض في التعامل السياسي، فما يحق للحاكم بموجب هذا المبدأ، لا يحق بالضرورة للمحكوم، إذ الغاية تبرر الوسيلة للحاكم ومع أعدائه، أما بالنسبة للأفراد فإن الغاية تبرر الوسيلة بالضرورة، ومادام المقصد هو وحدة المجتمع السياسي، وأمنه، فإن الحاكم حر طليق في اتباع أية أساليب للحكم ولو كانت تجمع بين المتناقضات.

٤ - غلبة النظرة التشاؤمية في تحليل الطبيعة الإنسانية، فالأفراد طبائعهم شريرة، وأنانية، وكل منهم يسعى ويندفع لتحقيق مصالحه وعلى رأسها حب البقاء، بصرف النظر عن مصالح الآخرين، ولذلك يجب تقييدهم، وهكذا حتى التزام المحكومين - الذين طالبهم بالبعد عن استخدام مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، لانهم تحت القانون - هو وسيلة من وسائل الحكم في نظر مكيافيللي ذلك لأنهم "ناكرون للجميل، متقبلون، مراعون ميالون إلى تجنب الأخطار، وشديدو الطمع"^(١).

٥ - إزكاء تدفق المبادئ الفاسدة في ضبط الحركة السياسية في المجتمعات السياسية، فهذا المبدأ إذا ما أضيف إليه مبدأ "فرق تسد" - حيث "التفريق والإيقاع بين الناس وإشعال نار الحقد والعداء فيما بينهم، ليقع الشقاق الذي يأتي على قوتهم فيضعفها، وحينئذ يسهل إخضاعهم وقهرهم"^(٢) - ومبدأ "ويل للمغلوب" - وهو المبدأ الذي يعتمد على التنكيل بالمحارب، أو التمثيل بالقتلى، أو الانتقام والتشفى والإذلال، سواء إبان قيام الحرب أو أثر انتهائها"^(٣)، - كانوا - أي المبادئ الثلاثة - نتاجا لسياسات غذت السياسة الأم، أي السياسة الباغية، - الاستعمارية - التي لم ينفك مكيافيللي ينادى بها، ويحض متبعي مبادئه على تنفيذها.

ثانيا - تحقيق موقف الإسلام من قضية العلاقة بين الوسيلة والغاية :

يمكن القول إن الوسيلة والغاية في الإسلام لا تنفصلان عن قيمه، ولا تبعدان عن خصائص شريعته، إذا ما أريد لكل منهما أن تحمل الصبغة الإسلامية، ومن ثم فإنه لا يقر تبرير أي منهما للآخر، بما يخالف ما يقضى به روحا ومقصدا، ذلك أنه لا يدع أي مجال لانفكاك الوجود السياسي عن الدين والخلق فيه، لا من حيث الغايات، ولا من

- أيضا: د. محمود خيري عيسى ود. بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية،

١٩٧٤، ص ٢٠١-٢٠٢، د. طه بدوي، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٣٦ .

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٣ .

(٢) انظر: د. فتحي الدين، مرجع سابق، ص ٧٣ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٧٠ .

حيث الوسائل، وهذه إحدى الحقائق الحاسمة التي تفصل بينه وبين غيره من التشريعات والسياسات الوضعية^(١).

انطلاقاً من هذا الإيجاز يمكن القول إن العلاقة بين الوسيلة والغاية في الإسلام تحكمها عدة قواعد مهمة، منها:

١ - أن الله سبحانه لما أرسل رسله ليقوم الناس بالقسط إنما جعل منهج رسالتهم التوحيدي - رغم اختلاف الشرائع التي جاءوا بها - منهجاً أخلاقياً يسهل كل نشاط الحياة، ومن ثم فإن هذا المنهج لا يستقيم له وسائل، ولا غايات إلا في إطار أخلاقه، وهذا الأمر البدهي إن صدق في شرائع الرسل كلهم فهو أصدق وأبين في شريعة الإسلام الخاتمة، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد خص منهجه القيمي بقوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(٢)، وحرى بمن جعله الله على خلق عظيم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾^(٣) أن يستقيم منهجه مع خلقه^(٤)، إنها إذاً ليست الأخلاق فحسب التي أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم ليتممها، بل المكارم منها.

٢ - مادامت الوسيلة والغاية في الإسلام مجالين من المجالات التي يسيح فيهما - بالمعنى السابق - منهجه الأخلاقي ضابطاً ومرشداً، فإنهما تصبحان من قبيل العمل الصالح الذي يقتضيه الإيمان ويشترطه، والعمل الصالح هو العمل النافع، ولا يكون العمل نافعاً إلا إذا كان أخلاقياً، أو بعبارة أدق إلا إذا كان أمراً معروف يحض الشرع عليه ويستحسنه، أو نهياً عن منكر يهوى الشرع عنه ويستقبه، فإذا ما حادت الوسيلة أو الغاية، أو كلتاها عن تلك الوجهة، واتخذت - أو اتخذتا - وجهة أخرى بعيدة عنها، فقد أصبحت - أو أصبحتا معا - أمراً منكر ونهياً عن معروف، وذلك هو العمل الفاسد.

٣ - أن أية وسيلة وأية غاية غير أخلاقية، أو غير منضبطة بقيم الشرع وأخلاقه، قد يكون الدافع إليها - وفق ميزان الإسلام، وإذا ما استثنى الخطأ والنسيان والإكراه، مما لا يؤاخذ به الإنسان^(٥) - أحد أمور ثلاثة، أولها اتباع

(١) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٧.

(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٠٣.

(٣) سورة القلم، الآية ٤.

(٤) لأن خلقه كان القرآن في رواية الحديث النبوي، انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٠٢.

(٥) لما جاء في الحديث "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"، انظر: النووي،

الاربعون النووية، مرجع سابق، ص ٧٢، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٣٥٠.

الهوى والشهوات والرغبات في تجاوز واضح أو غير واضح للحدود الشرعية، والثاني التحايل على أحكام الشرع، والثالث تصور إمكان إضافة بعض المدخل غير الشرعية في التعامل أيا كان الدافع إلى ذلك.

وهذه الأمور الثلاثة لا تعدو أن تكون أعمالا شركية قد تحبط الأعمال، وقد تمحقها، ذلك أن اتباع الهوى شرك من حيث أنه عدول عن اتباع شرع الله ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١) والتحايل على الأحكام الشرعية شرك لأنه افتراء وكذب ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ﴾^(٢)، أما تصور إمكان إضافة ما ليس من الإسلام إليه شرك فذلك لأنه استغناء واستتصار بغير الله، وقد جاء في الحديث "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"^(٣).

٤ - أن الوسائل والغايات يجب أن تكون لبنات في جدار التعاون والتماسك بين أعضاء المجتمع السياسي في إطار ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(٤)، وهى لن تكون كذلك إلا إذا التزمت أخلاق البر والتقوى، ونأت عن خصال الإثم والعدوان^(٥).

والمسلم فوق ذلك يدرك أن السعى في أعمال الخير - وسائل وغايات - هو من قبيل القرض الحسن المجزى عنه ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة﴾^(٦)، وهو ابقى في الجزاء من أعمال الشر لأن "من هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله تبارك وتعالى عنده حسنة كاملة، ومن هم بها فعملها كتبها الله عشر حسنات، إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، وإن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله تعالى عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة"^(٧).

٥ - يظل للقاعدة الأصولية المبنية على حديث "لا ضرر ولا ضرار"^(٨)

(١) سورة ص، الآية ٢٦ . وفي الحديث "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به" انظر: النووى،

مرجع سابق، ص ٧٤، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

(٢) سورة الصف، الآية ٧ .

(٣) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٩، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص

٥٦ .

(٤) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٥) انظر: د. عبدا لله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص ٥١٣ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٤٥ .

(٧) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٨-٩ .

(٨) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢؛ ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٨٥ .

حكمها على كل وسيلة وكل غاية، في ميزان الإسلام، وهذه القاعدة تنطوي على حكمين^(١)، أولهما لا يجوز الإضرار ابتداءً، أي لا يجوز للإنسان أن يضر شخصاً في نفسه أو ماله، لأن الضرر ظلم، والظلم محرم في جميع الشرائع، والضرر المتنوع هو الضرر الفاحش مطلقاً، أي حتى لو نشأ من قيام الإنسان بالأفعال المباحة . . . وكذلك يمنع الضرر الناشئ من فعل غير مشروع، أما الضرر غير الفاحش إذا نشأ من فعل مشروع فليس بممنوع . والثاني لا يجوز مقابلة الضرر بالضرر . . . ويلاحظ أن مقابلة الضرر بالضرر قد تكون مباحة أو واجبة كما في العقوبات الشرعية التي يوقعها أولو الأمر بالمجرمين .

ثالثاً - الالتزام بالقيم وحالات الضرورة :

هناك بعض الحالات التي قد يتوهم فيها انفلات بعض وسائل تحقيق الغايات بالضوابط القيمية الشرعية، وهي الحالات التي يسميها الفقهاء وعلماء الأصول بحالات الضرورة، والتي قد يدفع تبريراً لها أحياناً، بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وإنما يأتي التوهم بسبب ما قد يبدو لأول وهلة من تعارض ظاهري بين هذه القاعدة مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، و"الضرر يزال"، الأمر الذي قد يدفع المتوهمين إلى اعتقاد أن لمبدأ مكافئاً "الغاية تبرر الوسيلة" جذوراً شرعية، والذي لا شك فيه أن قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" لا تنفك تأتي نتاجاً للالتزام القيمي في المفهوم الإسلامي ولا تأتي نتاجاً للانفلات منه، أما تفصيل ذلك فالباحث يرى أن مناسبة الحديث عنه مرتبطة بالحديث عن علاقة القيم الإيمانية بالمصالح الشرعية، ذلك أن تطبيق القاعدة السابقة لا يجب الأخذ به إلا مراعاة لمصالح شرعية، قد يعذر تداركها، ما لم تأت بوسيلة أو أخرى، قد تكون محظورة، ولكنها الوسيلة المحدد مسارها، ونطاقها شرعاً .

(١) انظر: د. عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، مرجع سابق، ص ٨٩، وانظر أيضاً ما أورده السيوطي في لأشبه والنظائر، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٥٩، ص ٨٣-٨٤؛ ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٨٥-٢٩٣ .

المطلب الرابع

الأمن وضرورة تربية الأمة على القيم الإسلامية

العرض السابق لمفهوم القيم السياسية الإسلامية وطبيعة العلاقة بينها وبين مفهوم الأمن، ومدى ضبطها لوسائل تحقيقه يؤكد أن الأمة المسلمة مطالبة حاكما ومحكوما بصياغة منهج تربوي يغرس فيها الوعي بضرورة القيم، وينمى فيها الإحساس بأهمية توريثها لأجيالها المتعاقبة^(١)، وهذه متابعة موجزة لهذا الإجمال:

أولا - دلالات مفهوم التربية :

الواقع ان مفهوم التربية مشتق من مادة ربى، وهذه المادة ومشتقاتها تعنى في اللغة الزيادة، والنشأة، والتغذية، والرعاية، والحفاظة، وعلو المنزلة، وحسن القيام على الشيء، وسياسته، والتدبير، والجبر، وإصلاح الشيء، وإتمامه^(٢).

وهذه المعاني تستبطن معنى عاما هو قوامها جميعا، وهو تعهد الشيء لتزكيته وتطهيره، وأساس التعهد للتزكية والتطهير في ميزان الإسلام هو اتباع منهجه، وهو بحق منهج تربوي فريد^(٣)، ولذلك لا تنفك كلمات التزكية والتعليم، والتطهير، تلازم حديث الأصول المنزلة للدلالة على هذا المنهج، في أكثر من موضع، كقوله تعالى ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٥)، ومثل هذه الكلمات إنما هي "أعمال إيمانية، وليست الأعمال الإيمانية في الحياة الإسلامية إلا بناءً متكاملًا من التفاعل المهتم الذي تقوده النصوص الإسلامية وتطبيقاتها الشرعية"^(٦)، وحين يكون الشرع عماد التربية فلذلك دلالاته المتعددة:-

الأولى - أن الخيار القيمي هو أساس التربية :

فلم يعد خفيا أن القيم السياسية لا توتى ثمارها إلا في وجود الضمير الجماعي اليقظ القادر على إدراك حقائقها، والتفاعل بها، وتقييم وتقويم فعالياته من خلالها، وقد وضع أنها المرشد لحركاته، والدليل لخطواته. وهذا الضمير اليقظ لكي يؤدي مثل هذا الدور

(١) انظر: د. عبدالقادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ١٤٤ .

(٢) انظر مادة ربي في ابن منظور، مرجع سابق، ص

(٣) انظر ملامح هذا المنهج أوردها د. محمد سعيد رمضان البوطي، منهج تربوي فريد في القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، دمشق: مكتبة الفارابي، ١٩٨٣، ص ١٧ ومابعدها.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥١ .

(٥) سورة التوبة، الآية ١٠٣ .

(٦) انظر: د. عبدالقادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ١٤٥ .

يحتاج إلى عاملين مهمين في بنائه، أولهما الانطلاق من الأساس العقيدي لأن العقيدة "هي التي تحدد القيم بدلالة النصوص التشريعية، التي جاءت لتنظيم الحياة من أجل هداية الناس، أو لتغييرها إلى الأفضل تغييرا يحيط بعلاقات الإنسان، وينتظم وجوده في المجتمع الإنساني الذي يمثل المستوى المجتمعي الإسلامي"^(١)، أما العامل الثاني تبنى السلطة الشرعية له، فالضمير اليقظ لا يوجد من فراغ، ولا تستحدثه أية سلطة في المجتمع السياسي، وإنما يحتاج من يريه على هدى الفطرة.

الدلالة الثانية - أن المنهج التربوي هو امتداد للمنهج الإسلامي الشامل :

وهو انبثاق منه أيضا، ويحقق مقاصده، ويتزسم مساره، وينضبط بضوابطه، دون افتتات عليه، أو تناقض معه، أو انفصال عنه، بل يتناغم مع كل ما يتفرع من هذا المنهج الشامل في الحياة. إن هذا المنهج التربوي هو الأداة التي كرم الله بها الإنسان على غيره من مخلوقاته، بعد أن اختاره ليكون خليفته، الذي يلقنه بدهيات التربية ومفاتيحها منذ أن أوحى إلى آدم علم الأسماء كلها، وهو أيضا الأداة التي ارتضاها الله سبحانه لتكون فحوى رسالة رسوله صلى الله عليه وسلم في تعليم أمته، وتنظيم حياتها وفق قيمها.

والذي لا شك فيه أن إقامة المنهج التربوي على هدى المنهج الإسلامي الشامل في كافة مناحي الحياة هو "الذي يجعل مفرق الطرق بين التربية الإسلامية وبين أنواع التربية الأخرى سواء التقليدية، أو الحديثة، هو أنها تربية ربانية، وهذا يجعلها تتميز عن غيرها من تلك الأنواع من التربية، من حيث الأهداف، والطبيعة، والمحتوى والسمات، والأثر العملي"^(٢).

الدلالة الثالثة - أن العلم النافع لا ينفصل عن المنهج التربوي :

وتلك حقيقة تكشف بعض معالمها مذ دعا نبي الله إبراهيم عليه السلام ربه أن يرسل رسولا ذا منهج عقيدي تربوي قائم على علم الكتاب والحكمة ليكون الرسول الخاتم في قيادة الأمة الإسلامية من بعده ﴿وَرَبَّنَا وَاَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣).

وارتباط العلم النافع بالتربية في ميزان الإسلام أمر طبيعي، من ناحية لأن التربية تقوم

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٤٩ .

(٢) انظر: د. إسحاق أحمد فرحات، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عمان: دار الفرقان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٩-٣٠، د. إبراهيم زيد الكيلاني، "القيم التربوية الإيمانية وأسس بناء الشخصية الإسلامية مظلة واسعة لتوحيد المسلمين"، بحث مقدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، عمان: جامعة السلطان قابوس، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨-٩-١٣ إبريل ١٩٨٨، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٩ .

على منهج مرتكز على العلم بحقيقته وتطبيقه ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر
لذنبك﴾^(١)، ومن ناحية أخرى لأن استناد التربية على العلم والمعرفة النافعين هو الطريق
إلى سواء منهجها ﴿ويورى الذين أوئو العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق
ويهدى إلى صراط العزيز الحميد﴾^(٢)، ومن ناحية ثالثة لأن التربية الحق كالعالم الحق
تماما لا تفصل عن المنهج القيمي ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾^(٣)، وفي كلام بعض
السلف "ليس العلم كثرة الرواية، ولكن العلم الخشية"^(٤)، ولذلك يقول تعالى ﴿إنما
يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٥).

الدلالة الرابعة - أن المنهج التربوي يقبل المراجعة والتصحيح :

فهذا المنهج إن رفض التقلب والتغير على غير هدى فهو لا يتأبى على الترشيد في
أسلوبه، والتقويم لإجراءاته وخطواته، إن حدث ما يستحق المراجعة أو التصحيح، وذلك
يتطلب أمرين أولهما ربط المراجعة والتصحيح بالمفهوم الإسلامي بالاستغفار والتوبة
﴿وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا﴾^(٦)، ﴿وانى لغفار لمن تاب
وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى﴾^(٧)، إن استلهم العطاء الإلهي والتقويم الإلهي في ذلك
لا يكون إلا بإخلاص النية وتطهيرها، وأول مراحل الإخلاص والتطهير إظهار التوبة
والاستغفار من زلل غير مقصود، أو خطأ غير متعمد، أو مبالغ فيه ﴿ولم يصروا على ما
فعلوا وهم يعلمون﴾^(٨).

أما الأمر الثاني أن ينبنى التغيير الذي تستلزمه المراجعة والتصحيح - وقد انطلقا من
الاستغفار والتوبة - على الجهد الأخلاقي البناء، ذلك أن "الجهد والقيمة الأخلاقية
بينهما علاقة ثابتة، لدرجة أن دقة قياس أحدهما بالآخر يمكن أن تذكر في صور معادلة،
فوجود أحدهما أو عدمه، وزيادته أو نقصه قد يستتبع نفس الأثر في الآخر"^(٩).

(١) سورة محمد، الآية ١٩ .

(٢) سورة سبأ، الآية ٦ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٤) انظر: ابن رجب، وروثة الأنبياء، تحقيق أشرف عبدالمقصود، القاهرة: مكتبة التراث، ١٤٠٧هـ، ص ٥٠ .

(٥) سورة فاطر، الآية ٢٨ . وانظر ارتباط العلم بالتربية في الإسلام في د. حسن الشرفاوي، مرجع سابق،

ص ١١-١٢؛ د. البوطي، منهج تربوي، مرجع سابق، ص ٢١-٢٠، ٥٠؛ د. مقداد بالجن، أهداف التربية

الإسلامية وغاياتها، الرياض: مطبعة القصيم، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٤٣-٧٠ .

(٦) سورة هود، الآية ٣ .

(٧) سورة طه، الآية ٨٢ .

(٨) سورة آل عمران، الآية ١٣٥ .

(٩) انظر: د. عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص ٥٩٢ .

الدلالة الخامسة - أن المنهج التربوي هو الطريق إلى آفاق الحضارة الصالحة :

وذلك يتحقق لأن الحضارة الصالحة هي من ناحية أولى التي ترتفع بمجانب الحياة كلها وتعديل بينها، فلا يظلم جانب منها جانباً آخر، ولا ينمو واحد ويضمحل الآخر، والمنهج التربوي بقيمه قادر على كفالة ذلك الارتفاع، كما أنها، من ناحية ثانية، هي التي تفسح المجال لنمو العقل وتفتحها واكتشاف آفاق الوجود فتزیده علماً ومعرفة نافعين، وتزيد من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة ليستثمرها لنفعه بعد أن يتحرر من سلطانها، والمنهج التربوي بقيمة يصنع ضوابط النمو العقلي دون تفریط أو إفراط^(١)، كذلك فهي تزيد تماسك الأفراد في المجتمع وارتباطهم وتضامنهم وتكافلهم سواء من الوجهة المادية الظاهرة أو من الوجهة النفسية والعاطفية، والمنهج التربوي بقيمه هو الذي يخلق مادة هذا التماسك وأساسه، وهو التوحيد. وأخيراً لأن الحضارة الصالحة هي التي تحقق الأهداف السابقة ارتفاعاً وعلواً، أي في أعلى درجة ممكنة، تحققها سعة وأفقاً، أي تشمل بتحقيقها أكبر عدد من أفراد شعب من الشعوب، بقدر إمكاناتهم، كما تشمل كذلك أوسع نطاق ممكن في شعوب الأرض.

ثانياً - أبعاد التربية القيمية وعناصرها :

يمكن اعتبار التربية القيمية رسالة حضارية تعتمد على التفاعل والتكامل بين عناصر خمسة هي في حقيقتها مجموع الأبعاد الرئيسية لمفهوم التربية، وسوف يتم التعرض لها بإيجاز، مع أخذ النموذج القرآني للتربية القيمية في علاقة لقمان الحكيم بانه وهو يعظه ليستقيم على منهج التوحيد.

وأول هذه العناصر الربوبي وهو الذي يقوم بفعل التربية، والمسئول عن تحقيق الاتباع للمنهج التربوي، والمنوط به القيام بالإصلاح وفق هذا المنهج، ولذا كان ضرورياً أن يلزم نفسه المنهج قبل أن يلزم الآخرين به، ولن يكون كذلك إلا إذا كان مستوعباً له، ومؤمناً به، وواقفاً فيه، ولديه إرادة الدعوة إليه، وقد كان لقمان الحكيم كل ذلك، فقد كان عالماً ذا حكمة، منزهاً عن أفعال الشرك، من حيث أمره الله تعالى بالشكر على نعمة الإيمان ﴿ولقد أتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾^(٢)، وقد ذكر ابن كثير في معنى الحكمة أن الله أتاه الفقه في الإسلام ولم يكن نبياً يوحى إليه، إذ الحكمة هي الفهم، والعلم والتعبير^(٣).

أما العنصر الثاني فهي الربوبي، وهو مستقبل المنهج التربوي، وملتقيه، ويلزم كى يؤتى

(١) انظر: د. البوطي، منهج تربوي فريد، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٢ .

(٣) انظر ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ٤٤٤ .

المنهج ثماره - إذ يتلقاه المرابي من مربيه - أن ينزل الأول نفسه منازل أخلاق وآداب تلقى المعلم وطلب حقائقه^(١)، وقد كان ابن لقمان الحكيم مثالا للحرص على تلقى منهج التربية القويم من أبيه، ولذلك كان طامعا له، منصتا لما يليق به، تواقا إلى الأخذ بحكمته، وعلمه، وحديث القرآن عن وصايا لقمان، وهى تتوالى - كما سيرد - دون مقاطعة ابنه له يوحى بأن الابن لم يكن أقل التزاما من أبيه في حب الحكمة وحب الاستزادة منها.

والعنصر الثالث هو منهج التربية، وهو ضابط الحركة التربوية وأساس التفاعل بين طرفيها، وقد حددت من خلاله أهدافها وغاياتها، ومتطلباتها، وأساليبها وهذا المنهج كان واضحا لا لبس فيه، ولا غموض في نموذج لقمان مع ابنه، لأنه انطلق من التوحيد ساعيا إلى التخلية، والتخلية، والتخلية من الأوصاف المذمومة، والتخلية بالأوصاف المحمودة، من هنا اعتمد منهج التربية في تصور لقمان الحكيم على عدة ركائز تجسدت في نصائحه لابنه ﴿يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله . إن الله لطيف خبير . يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك . إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس، ولا تمش في الأرض مرحا . إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾^(٢).

والعنصر الرابع هو أسلوب التربية، وله تفصيل لاحق، لكن من الواضح في نموذج لقمان الحكيم وابنه أنه كان يعتمد على الوعظ، ولا يوعظ الا من كان في حاجة إلى الارشاد والتوجيه، بيد أن الوعظ ارتبط بأساليب تربوية أخرى كانت مساندة له، كالنصيحة والأمر والنهي، وإظهار الحرص على الإصلاح، والآيات السابقة تؤكد ذلك، وهذا يعنى أن منهج التربية القيمي لا ينبغي أن يقف عند حد اتباع أسلوب معين، والمهم أن يؤتى المنهج ثماره وفق ضوابط الالتزام بأخلاق الغاية والوسيلة في الإسلام.

أما العنصر الخامس والأخير فهو بيئة المنهج التربوي إطار التفاعل بين كل عناصر العملية التربوية، والمنهج الإسلامي عامة والتربوي منه خاصة لا يعملان إلا وسط بيئة تتيح لهما الإيناع، بحيث يصير غراسها الإيمان والعمل الصالح، وثمارها التقوى، والاحسان، وإشاعة روح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان من أهداف هذا

(١) انظر بعض هذه الأخلاق وتلك الآداب في: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٨، مواضع متفرقة؛ الشوكاني، طلب العلم، وطبقات المتعلمين، القاهرة: دار الأرقم، د.ت، مواضع متفرقة.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٦-١٩ .

المنهج التحليلية والتحلية بالمعنى السابق^(١)، فإن عائد ذلك لابد أن يرجع إلى الوسط الذي يعمل فيه المنهج تطهيراً وإخلاصاً وتقويماً.

وقد كانت بيعة الحوار التربوي في نموذج لقمان الحكيم وابنه خالصة نقية، صالحة مصلحة، حصنت كليهما، وحصناها من مضادات القيم وغيرها من الأجواء الفاسدة التي غالباً ما تفسد أي منهج تربوي.

ثالثاً - أهمية التربية القيمية في تحقيق الأمن :

وتتبع هذه الأهمية من عدة اعتبارات هي:

١ - القدرة على البناء الحضاري، فإذا كانت الحضارة الإنسانية المستقيمة ليست أكثر من ثمار لجهود التعاون الإنساني في نطاق الاستفادة من ذخير الأرض وخيرها، وإذا كانت أصول هذا الجهد تتمثل في منهج تربوي متكامل يؤخذ به الإنسان بوصفه فرداً مستقلاً، أو عضواً في جماعة^(٢)، فإن الدين الإسلامي قد وضع للجماعة الإنسانية منهجاً متكاملًا لحضارتها، وأقام هذا المنهج على أصول تربوية قيمية، وهذه الأصول هي التي تنأى بهذه الحضارة - وهي إنسانية الوجهة - عن الانحلال الخلقي، والانشطار القيمي لأنها حضارة القيم الإيمانية، وارتكازها على الإيمان له أهميته الخاصة^(٣).

٢ - تحصين المجتمع المسلم من كافة عوامل التصدع والسقوط والتجزؤ، لأن مثل هذه الأدواء "لاتسلل إلا حيث تعاني الأمة من فراغ عقيدي، وفقر إلى مجموعة المبادئ والقيم التي تغنيها بدراية سليمة مطمئنة عن حقيقة كل من الكون، والإنسان والحياة"^(٤) ولقد حبا الله الأمة الإسلامية بعقيدة هي حياتها، وهويتها، ومنهجها، وقوتها، وهي التي تضع قاعدة المبادئ والقيم التي تشكل قاسماً مشتركاً يؤمن به ويخضع له الجميع.

٣ - إن إقامة التربية القيمية على العلم النافع يعني أنها تربية غير منحرفة المنهج، ولا تقوم على الضلالات أو الجهالات أو الخرافات، لأن العلم النافع لا يستقيم وهذه الأمراض، ولأن أهله حين يأتون به من مظانه الصحيحه "ينفون

(١) انظر بعض الأهداف الأخرى في: د.مقداد يالجن، أهداف التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، طبعة أولى، ١٩٨٢، ص ١٢-١٣.

(٣) انظر: د. محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٢٠-٢١.

(٤) انظر: د. البوطي، منهج الحضارة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"^(١)، طالما اعترف لهم بمكائنتهم هذه، فإذا أبعدها عنها كانت الفرصة مواتية كى يقوم على التربية رعوس جهال حسب رواية الحديث النبوي "حتى إذا سئلوا أفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا"^(٢)، وبوجود مثل هذا النمط من الرعوس تفقد التربية ركنا أساسيا من أركانها.

٤ - التعامل مع الإنسان المسلم كما هو، فإن كانت نفسه مطمئنة، فإن المنهج التربوي يزيكها ويشرها بالخير الدائم ﴿يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾^(٣)، وإن كانت نفسه لوامة كالتى أقسم الله بها ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾^(٤)، أخرجها المنهج من لومها إلى دائرة التوبة لتصل إلى مرتبة النفس المطمئنة الأمنة، وإن كانت نفسه أمانة بالسوء كالتى ذكرها القرآن في قوله تعالى ﴿إن النفس لأمانة بالسوء إلا ما رحم ربي﴾^(٥) ضبطها المنهج مصححا، ومرشدا، ومبشرا ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾^(٦)، ومخذرا، ومنذرا، بل ومعافيا على أساس ﴿من يعمل سوءا يجز به﴾^(٧).

٥ - تحقيق التواصل القيمي بين أجيال المجتمع المسلم، لأن المنهج التربوي بثبات مبادئه العقيدية يتلقاه جيل عن جيل، ويضيف كل جيل لاحق إليه ما قد يسد خللا تركه الجيل السابق، أو لم يدركه، أو يتدارك أمرا لم يحتج ذلك الجيل السابق، ومعنى ذلك أن أمانة الحفاظ على هذا المنهج يتحملها كل مسلم، معاصر لهذه الأمانة، أو لاحق لها، وأنها - أي الأمانة - قوامها النصح، والتواصي بالحق، والتواصي بالصبر والتراحم.

رابعا - أهم الأساليب التربوية القيمية :

إن الحديث عن أساليب التربية على القيم الإيمانية هو حديث في الحقيقة عن أساليب التربية الإسلامية عامة، في كافة مناحى الحياة، ويمكن الإشارة إلى أهم الأساليب التربوية القيمية في الآتي:-

- (١) انظر: علام الدين على المتقي، مرجع سابق، ج٧، ص ١٧٦ .
- (٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج١، ص ٢٩٨-٢٩٩ .
- (٣) سورة الفجر، ٢٧-٣٠ .
- (٤) سورة القيامة، ٢ .
- (٥) سورة يوسف، الآية ٥٣ .
- (٦) سورة الزمر، الآية ٥٣ .
- (٧) سورة النساء، الآية ١٢٣ .

١ - أسلوب القدوة الصالحة^(١)، التي تقدم النموذج الحي على كيفية الالتزام بالقيم وآثاره، ويأتي في مقدمة من يقتدى بهم الحاكم الشرعي باعتباره حارساً للدين وسائساً الدنيا به، وباعتبار أن الرعية مؤدية للراعي ما هو مؤديه لشرع الله ونهجه، ومن ثم فليس من حقه أن يلزم رعيته بالافتداء به ما لم يكن هو مقتدياً بهذا الشرع اللازم امتثاله.

٢ - أسلوب الترغيب والترهيب، حيث الجمع بين الثواب والعقاب، وهو أسلوب يتفق ومقتضيات الفطرة الإنسانية، وقد ثبتت صلاحيته في كل زمان ومكان، وهو يعتمد على المقابلة بين الشيء ونقيضه، ومثل هذا الأسلوب شائع الاستخدام في الأصول المنزلة، حيث المقابلة بين الجنة والنار، والوعد والوعيد، والدنيا والآخرة. وهكذا، ليستبين الفارق، وليعرف مآل الأعمال والممارسات في النهاية.

٣ - أسلوب الوعظ والنصح، وقد سبق بيان بعض ملامحه في نموذج لقمان الحكيم مع ابنه وهذا الأسلوب يلجأ إليه في الحقيقة للإقناع والإرشاد بالحسنى، وهو مبنى على الأمر الإلهي ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^(٢).

٤ - أسلوب التعلم، والتعلم قد يبدأ بالخطأ وقد يتعرج بين الخطأ والصواب، ولا بأس في ذلك والمهم أن يؤدي في النهاية إلى الإيمان بفاعلية المفهوم الإسلامي للقيم، والاقناع بأنه خير السبل لتحقيق النفع العام لكل عناصر الجسد السياسي.

٥ - أسلوب الحوار والجدال، حيث تبادل الإقناع والافتناع لترسيخ الإيمان بالقيم وإزالة الشبهات حولها، والرد على ما قد يتبادر بشأن مفهومها، أو كيفية التعامل بها، وحدود الالتزام المتبادل. بما قد تفرضه على الحاكم والمحكوم، والمفترض في أسلوب الحوار والجدال أن يكون بالتي هي أحسن، في إجراءاته، وإثارة القضايا من خلاله، وتبادل الآراء بين أطرافه، وانتهائه^(٣).

(١) انظر صفات هذه القدوة في: محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي - منطلقاته وأهدافه، بيروت: دار البداية للنشر والإعلام، ١٩٨٢، ص ١٨٥-١٩٦.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣) انظر تفاصيل أخرى عن الجدال وشروطه في: د. زاهر عواض الألعى، مناهج الجدال في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه منشورة، بدون: مطابع الفرزدق، بدون، ص ٤٥ وما بعدها، وانظر حقيقة ارتباط الجدال بالاختلاف في: د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة رقم ٩، ١٤٠٥هـ، ص ٢٢-٣٢.

٦ - الأسلوب القصصي، الذي يعتمد على عرض وقائع وأحداث الأمم والأفراد سواء من كان منهم ديدنه اتباع المنهج القيمي التوجيهي - وهنا تبدو أهمية عرض نماذج الأنبياء والرسل وأتباعهم، ونماذج الأمم من مثل أصحاب الكهف، وأصحاب الأخدود - أو من كان منهم على غير المنهج التوجيهي - وهنا تبدو أهمية عرض نماذج الطغاة من الأفراد كفرعون، وهامان، وقارون والنمرود، والطغاة من الأمم كأقوام عاد، وممود، - ومن كان على شاكلتهم.

المبحث الثاني اندراج الأمن في المصالح الشرعية

لا ينفك مفهوم الأمن يغلف حديث علماء الأمة عن جملة المصالح الأساسية التي لا قوام للحياة بدونها وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل والعرض، وهذا الحديث رغم أنه لا يحكمه اجتهاد واحد، إذ تعدد فيه الاجتهادات إلا أنه لا يخرج عن كونه سيرا لأغوار الفكر سعيا وراء أبقى الأحكام، ومن ثم لجملة المصالح التي تستبطنها، على أن يكون الرائد الأعظم للفقهاء في هذا المسلك الإنصاف ونبذ التعصب لبادي الرأي، أو لسابق الاجتهاد أو بقول إمام... بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا فيه الإنصاف^(١)، وصولا إلى أقوم فهم لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهي تتجه إلى الإنسان لتحميّه وتحفظه، ومن ثم لتضمن له الأمن في كل ما يقيم ويصلح حياته في الدنيا، وكل ما يضمن له الفوز في الآخرة، ومن هنا يكتسب الحديث عن مفهوم المصلحة الشرعية أهمية خاصة لا بالنسبة لمفهوم الأمن فحسب، بل بالنسبة لمفاهيم الشريعة عامة والمفاهيم السياسية خاصة، إذا ما أخذ في الاعتبار عدة أمور.

وأولها أن مفهوم المصلحة - إذ يشغل جانبا مهما في دراسة العلماء والفقهاء بالمعنى السالف - يقتضى التزام الحذر والاحتياط عند التعرض له، والرجوع في ذلك إلى مظانه من هؤلاء العلماء - خاصة علماء أصول الفقه - فهم الأقدر على تجلية هذا المفهوم، بل ينبغي أن ينطلق التحليل السياسي له مبتدئا بما قدموه، ومرتسا لخطاه، حتى لا يقع في مزالق كثيرة قد تخرج بالمفهوم بعيدا عن معناه وضوابطه^(٢).

والأمر الثاني: أن التنوع الاجتهادي في تحليل مفهوم المصلحة - والذي يدل في حقيقته على تنوع الأفهام المجتهدة في نظرها إلى بعض قضايا الشريعة، وارتقائها إلى مرتبة الغوص في أبعاد هذه القضايا - استخدم - وما زال يستخدم - أحيانا لتبرير بعض الممارسات التي غالبا ما يدافع بها باسم المصلحة العامة وان تعارضت هذه المصلحة مع مقاصد الشريعة^(٣).

(١) انظر: الشيخ الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

(٢) انظر: د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفى، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص ٢١.

(٣) أم يقل نجم الدين الطوفى "إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى" انظر المرجع السابق، ص ١١٦-١٣٢، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٢٠٦.

ويلحق بالأمرين السابقين أن مفهوم المصلحة الشرعية - وانطلاقاً من النقطة السابقة بدلالاته المنهاجية، قد يحمل لدى البعض اعتقاداً خاطئاً أن ثمة التواء هو التواء بينه وبين بعض المفاهيم الشبيهة في السياسية الوضعية، خاصة مفهوم المنفعة، ومفهوم المصلحة القومية، وقد يؤدي ذلك بهؤلاء إلى تصور أن لا غضاضة في استخدام أي منها ليدل على الآخر، أو ليحل محله، وهو أمر ينبغي الحذر منه، والتحذير أيضاً منه - وحسنا فعل ذلك بعض الباحثين إذ تناولوا مفهوم المصلحة الشرعية سواء من منظور علم أصول الفقه^(١)، أو من منظور التحليل السياسي^(٢).

كذلك هناك أمر رابع وهو أن الحديث عن المصلحة الشرعية لا ينفصل مجالاً عن الحديث عن بعض المفاهيم أو القضايا التي تشكل لب علم أصول الفقه مثل الحديث عن الحكم الشرعي، والمقاصد الشرعية، ومصادر الشريعة، والقواعد الكلية في الشريعة، وغير ذلك، بيد أن الارتباط بين هذه المفاهيم، لا ينبغي أن يؤدي إلى طمس معانيها المتميزة المتكاملة في فهم حقيقة وأبعاد الشريعة، خاصة وأن هذا الارتباط قد يسد الطريق أمام كثير من المشكلات التي تثيرها أسئلة عديدة تثرى البحث بلا شك في موضوع المصلحة الشرعية.

ثم يأتي الأمر الخامس في أهمية البحث في مفهوم المصلحة الشرعية ليؤكد أن محاولة بعض الباحثين الاجتهاد لجعل المفهوم أحد المداخل المنهاجية المهمة في إرساء بناء المنهج في التحليل السياسي الإسلامي^(٣) - كمحاولة منهم لتأكيد أصالة المفهوم الإسلامي في هذا الشأن، وقدرة علم أصول الفقه على أن يكون اللبنة الأولى التي يعتمد عليها في مثل هذا البناء المنهاجي للمفاهيم السياسية الإسلامية^(٤) - هذه المحاولة تعد بلا شك جهداً طيباً - وإن كان أولياً - ومداخل من هذا النوع - إذا ما قدر لها الإيناع والتكامل، ستكون خطوة رائدة في مجال الدراسات السياسية الإسلامية^(٥).

-
- (١) انظر ما فعله د. البوطي في ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤ وما بعدها، ومواضع أخرى متفرقة.
- (٢) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣-٢٧٤.
- (٣) انظر بعض هذه المحاولات في د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٥٣، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣ وما بعدها.
- (٤) انظر محاولة مساهمة علم أصول الفقه في قضية المنهج في دراسة الظاهرة الإسلامية في د. طه العلواني، "نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامي"، أضواء الشريعة، العدد الثامن، جمادى الأولى ١٣٩٧هـ، ص ٤٠٠-٤٥٠.
- (٥) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣ وما بعدها.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم المصلحة الشرعية

مفهوم المصلحة مأخوذ من مادة صلح، والصلاح ضد الفساد، والمصلحة الصلاح وهي واحدة المصالح، والإصلاح إقامة الشيء بعد فساده، وأصلح الدابة أحسن إليها، والصلح السلم^(١)، والواضح أن هذه المادة تدور حول ما فيه نفع "سواء كان بالجلب أو التحصيل، كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والإتقاء، كاستبعاد المضار والآلام"^(٢)، ولذلك وردت المقابلة بين الإصلاح والإفساد في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمَفْسُودَ مِنَ الْمَصْلُوحِ﴾^(٣) وقوله: ﴿وَلَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٤)، وقوله ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٥)، وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٦)، وقوله ﴿الَّذِينَ يَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ﴾^(٧).

فإذا ما أخذت المصلحة وصف الشرعية فقد تحدد مسارها - كما سيرد - من حيث ضوابطها، ولذلك تعددت تعريفات علماء الأصول لها، فقد عرفها الغزالي بأنها "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني بذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"^(٨)، وعرفها الخوارزمي بأنها "المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاصد عن الخلق"^(٩)، وعرفها الطوفي بأنها "السبب المؤدى إلى مقصود الشارع لحق كالعادات"^(١٠)، أما العز بن عبد السلام فيقول "المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي

(١) انظر: مادة صلح: في ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٤٧٩-٢٤٨٠.

(٢) انظر: د، البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٠.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٦.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٤٢.

(٦) سورة يونس، الآية ٨١.

(٧) سورة الشعراء، الآية ١٥٢.

(٨) انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٦هـ، ج ١، ص ١٣٩-١٤٠.

(٩) انظر: د، محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ٣٧٨.

(١٠) انظر المرجع السابق.

وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها، أو يتاح، لا لكونها مفسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح... وكذلك المفسد ضربان، أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفسد مصالح فنهى الشارع عنها، لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفسد^(١).

والواقع أن هذه التعريفات - وغيرها مما لم يعرض في هذا المقام - تدور معظمها حول تحقيق النفع بمعناه الإيجابي، من حيث تحقيق المصالح للإنسان في جملة أشكال الحفظ الخمسة السابقة، أو بمعناه السلبي من حيث دفع المفسد والمضار عن الإنسان بما يحصن هذه الكليات الخمس، فكان النفع قائم على الحفظ في كلا الحالين للإنسان، وفق مقتضيات الشريعة وقيمها، وقد سبق القول في موضع سابق أن أحد معاني الأمن، هو الحفظ بما يضمن إبعاد الخوف والأضرار، وهذا يعنى في الحقيقة أن ثمة ترابطاً بين مفهوم المصلحة ومفهوم الأمن، أو بعبارة أخرى تبدلوا المصلحة وكأنها حقيقة أمنية، ولكنها الحقيقة التي تصف بسمات، وتنفرد منها دلالات أخرى، تؤكدها، وتحفظ لها أصلتها ومن ذلك:-

أولاً - أن المصلحة حقيقة شرعية :

فما يعطى المصلحة هويتها الإسلامية هو وصفها بأنها شرعية، فمن الشرع تستقى، وبه تنضبط، واليه تهدف، حتى إذا ما ذكرت المصلحة والشرعية ذكر التوافق، ذلك أن (الشرعية كلها مصالح، أما تدرأ مفسد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجرد إلا خيراً يحنك عليه أو شراً يزعجك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر^(٢).

ولا شك أن ضبط المصلحة بوصف الشرعية يعنى ضمن ما يعنى من ناحية أولى أن التزام المجتمع السياسي الشرع هو في نفس الوقت التزام بمجمل المصالح التي أرادها الله تعالى لعباده، والهادية إلى عبوديته الحققة من حيث تحقيق رضاه وطاعته^(٣)، أما نكوصه عن الشرع فهو في نفس الوقت نكوص عن المصالح التي أرادها الله تعالى لعباده، وفي ذلك عدول عن عبوديته من حيث عصيانه وعدم الاستجابة لما أمر به^(٤).

(١) انظر: العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨، ج١، ص ١١-١٢، ص ١٤.

(٢) انظر: ابن عبدالسلام، مرجع سابق، ج١، ص ١١. وانظر في قيام الشريعة على المصالح أيضاً: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج٣، ص ٣، وقد سبق نقل ما قاله في هذا الصدد. وانظر أيضاً: الشيخ محمد الطاهر عاشور، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣) انظر: عبدالرحمن عبدالخالق، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة الصحوة، ١٩٨٥، ص ٦.

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ص ١٣.

كما أن ضبط المصلحة بالصيغة الشرعية يؤكد من ناحية ثانية أن ما وافق من المصالح الفطرة السليمة لأفراد المجتمع السياسي - أو بعبارة أدق ما حقق الأمن لحياتهم - هو من الإسلام، أما ما خالفها - وأوقع المجتمع السياسي في الحرج والمشقة - ومن ثم عرض أمنه للخطر - فليس من الإسلام في شيء، ذلك أن "تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركزوز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب . . ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقى يتجاهل، لا ينظر ما بين المرتبتين من تفاوت"^(١)، بل إن امعام النظر في المقصد العام من التشريع الإلهي يثبت أنه إنما "يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها وإضلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم منها يعد في الشرع محذورا ومنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وما كان دون ذلك فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسه مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة، ولم يمكن الجمع بينها في العمل يصار إلى ترجيح أولها وأبقاها على استقامة الفطرة"^(٢).

كذلك فإن ضبط المصلحة بالصفة الشرعية يعني من ناحية ثالثة أن تجرى مراتبها وفق مراتب الحكم الشرعي^(٣)، فهناك مصالح المباحات ومصالح المندوبات، ومصالح الواجبات، وهناك بالمقابل مفسدات المكروهات، ومفسدات المحرمات^(٤)، وهذا - يفضى إلى القول بأن تعلق المجتمع السياسي أو التزامه العمل بأقسام الحكم الشرعي التي تدخل في نطاق المباح، والمندوب والواجب، هو تعلق أو التزام بتحقيق مصالح شرعية، وأن عدم تعلقه أو التزامه التوقف عن العمل بأقسام الحكم الشرعي التي تدخل في نطاق المكروه، والمحرم، هو التزام بتفويت مفسدات كان لا بد واقعا فيها، لو انسأقت حركته إلى مغرياتهما.

ثم إن مقصد الشارع الحكيم من المصالح - من ناحية رابعة إذا كان لا يقف عند تحقيق البشر لها في دنياهم فقط - حيث إن الشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت بما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، في حاضر الأمور وعواقبها - فمقتضى ذلك أمران أولهما أن من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وإضرار للمكلفين، وتفويت مصالح عليهم، ولكن المتدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور^(٥)، «فحسى أن تكروها شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا»^(٦). والثاني أن مصالح

(١) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٧ .

(٢) انظر: الشيخ محمد الطاهر عاشور، مرجع سابق، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٣) انظر في مراتب الحكم الشرعي وأقسامه بين الإباحة، والندب، والكراهة، والوجوب، والمحرم، الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج١، ص ١٠٩ .

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ج١، ص ٩ .

(٥) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣ .

(٦) سورة النساء، الآية ١٩ .

ومفاسد الدنيا والآخرة لا تعرف إلا بالشرع، فإن خفى منها شيء أو لم يعلم معناه وكنهه طلب من أدلة هذا الشرع^(١).

وأخيراً فإن ضبط المجتمع السياسي مسار حركته في كافة مناحيها السياسية وغير السياسية من خلال الأمر الإلهي بإقامة المصالح في كل منحي، والنهي عن ترك المفسد، إنما يؤكد أنه - أي المجتمع - قد بلغ الرشد في إدراك الخلاف بين الأمر والنهي الإلهيين من حيث معرفة "أن كل مأمور به فيه مصلحة الدنيا والآخرة أو إحداهما، وأن كل منهي عنه فيه مفسدة فيهما، أو في إحداهما، وأن ما كان من الأعمال محصلاً لأحسن المصالح فهو أفضلها، وأن ما كان منها محصلاً لأقبح المفسد هو أرذل هذه الأعمال"^(٢).

ثانياً - أن المصلحة دليل شرعي :

لا يحتاج اعتبار المصلحة الشرعية في الشريعة إلى الإنكار، بعد أن ثبت ورودها كدليل شرعي - يؤخذ به - ويراعى. بما لا يدع مجالاً للشك أو التشكيك في القرآن والسنة والإجماع والقياس^(٣)، بيد أن الاختلاف الفقهي ليس في إنكار أو عدم إنكار وجود المصلحة كدليل شرعي، ولكن في موقع هذا الدليل ومدى حجتيته بين الأدلة الشرعية الأخرى. وهناك ثلاثة آراء في ذلك، فرأى أول يذهب أصحابه إلى "أن شريعة الإسلام أسمى من أن توزن بميزان المصالح وأن أحكام الله تعالى لا تقوم على شيء غير محض التعبد، وأن محاولة استخراج الحكم والمنافع الدنيوية من هذه الأحكام إن هو إلا تكلف في تحميل هذا الدين ما لا يحتمل وما لم يأت من أجله في شيء"^(٤).

والرأي الثاني يذهب فيه أصحابه إلى ضرورة إنزال المصلحة كدليل شرعي فوق النص - أي القرآن والسنة - والإجماع، لأنها أقوى أدلة الشرع، وقد تزعم الطوفي أصحاب هذا الرأي ودفع لذلك دليلاً ثلاث حجج، الحجّة الأولى أن مفكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى، والحجّة الثانية أن النصوص مختلفة متعارضة، فهى سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى، والحجّة الثالثة أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص

(١) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ج١، ص ١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١، ص ٨.

(٣) المقام لا يتسع لعرض أدلة اعتبار المصلحة في الشريعة، خاصة وقد نال كثير من العلماء قصب السبق في ذلك انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ج١، مواضع متفرقة؛ الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٥، د. محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨٧-٢٩١؛ د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٧٥-٧٨.

(٤) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٧٤.

بالمصالح ونحوها في قضايا فقهية^(١) .

وقد خلص الطوفى إلى "أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض، بطريقة البيان . . ."، ثم تفرع الطوفى بعد ذلك كى ينتقض حجج المعارضين له، ودفع بخمسة ردود على اعتراضات خمسة وجهت إلى رأيه، لكن ما توهمه لم يأت بما أراد، إذ سرعان ما انبرى كثير من العلماء للرد عليه^(٢) .

وحسب الباحث في هذا المقام أن يؤازر رأى من قال "أن الشريعة تتسع بما فيها من مرونة لرعاية المصالح التي لم يرد بها نص ولم يجمع عليها، لكن هذه المصالح لا تخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وإن لم تثبت بنص خاص أو إجماع عليها بذاتها، ثم هى لا يمكن أن تكون مصلحة كلية بحال، لأن المصالح الكلية قد كفلتها هذه الشريعة بأكثر من دليل، وإنما هى مصالح جزئية، حدثت بعد عهد التشريع فكان واجبا أن يشرع لها حكم يكفلها، فهى إضافات لا معارضات"^(٣) .

والرأى الثالث يذهب أصحابه إلى ضرورة اعتبار المصلحة دليلا شرعيا، لكنهم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من يرى أن المصلحة المعتبرة هى التي لها أصل معين، وأما المصلحة المرسله وغيرها من المصالح المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها، وهذا الرأى منسوب إلى بعض الشافعية، وجماعة من المتكلمين، ومنهم من يرى أن المصلحة يعمل بها، ولو لم يكن لها أصل معين، ولكن بشرط مشابقتها للمصالح المتفق عليها، أو المنصوص عليها، وهذا الرأى منسوب إلى الشافعي وجمهور الحنفية، ومنهم من يرى أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة، قربت من موارد النصوص أو بعدت، بشرط عدم مصادمتها للنص أو للإجماع، وهذا الرأى منسوب إلى الإمام مالك^(٤) .

وسوف يكتمل الحديث عن حجية المصلحة كدليل شرعي عند التعرض لضوابطها، ذلك أن هذه الضوابط تثبت أن رعاية المصلحة مجردة . ليست في حقيقتها دليلا مستقلا

(١) انظر: د. مصطفى زيد، مرجع سابق، ص ٢٢٢-٢٢٣ .

(٢) انظر ردود كل من د. مصطفى زيد في المرجع السابق، ص ٢٢٣ - ٢٤٧، د. البوطي في ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢١٥، وانظر ما أورده د. محمد مصطفى شليبي حول ضرورة التفرقة بين نقد آراء الطوفى ودحضها، وبين تجريده واتهامه بالإلحاد، وسوء الخلق والدين . انظر: تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٩٥ .

(٣) انظر: د. مصطفى زيد، مرجع سابق، ص ٢٢٣-٣٤٧ . لكن الباحث يتحفظ على كلمتى "يشرع" و "إضافات" الواردة في العبارة المقتبسة أعلاه . ويرى ضرورة تقييدهما، بحيث يضاف الى الكلمة الأولى كلمة "ابتناء" حيث يوصف التشريع بأنه تشريع مبنى على أحكام الشرع وقواعده الكلية، لأن التشريع ابتداء لله سبحانه، كذلك يجب أن توصف كلمة "إضافات" بأنها اجتهادية، حتى لا يتوهم أحد أن هناك نقصا في أساس أحكام الشريعة يحتاج إلى إضافة، وذلك خطأ وخطأ .

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل أوردها د. محمد مصطفى شليبي في تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٩٢ وما بعدها .

عن النصوص المنزلة حتى يمكن اعتبارها قسيما أو مشاركا له^(١).

ثالثا - أن المصلحة الشرعية هي حقيقة مبنية على القيم :

لا تعدو المصلحة الشرعية أن تكون حقيقة قيمية، وتحليل دلالات المفهوم لا ينفك يساير هذا الأمر البدهي، بل ويمكن في ضوءها القول أن ثمة وجوها عدة تؤكد.

الوجه الأول أن مادة قيم في جذرها اللغوي تتضمن معان ذات دلالات خلقية مثل الاعتدال، والبعد عن الميل أو الاعوجاج، والقصد، والاستقامة، والاستواء، والحفظ، وإبانة الحق من الباطل، وغيرها، ومادة المصلحة في جذرها اللغوي تتضمن هي الأخرى كثيرا من الدلالات الخلقية المشابهة مثل إقامة الشيء بعد إفساده، والإحسان، وعدم الإفساد، وغيرها، فكلتا المفهومين يتضمن معان خلقية متعددة كما أن كليهما مشتق من مادة قيمة أو تحمل دلالات قيمية، ولذلك فإن إطلاق أي منهما، أو استعماله في التعبير عن الحقائق يعني أنها - أي الحقائق - ذات مضامين اخلاقية.

والوجه الثاني أن أساس القيم وجوهرها في عقيدة المسلم دينه، فهو الذي يضبطها ويعطيها هويتها كما سبق، وكذلك مفهوم المصلحة لا يكتسب شرعيته إلا بابتناؤه والتزامه هذا الدين نفسه، ومعنى ذلك أن القيم الإيمانية تشكل حدودا - منبثقة من الإسلام - ينبغي أن لا تخرج المصالح الشرعية عليها.

والوجه الثالث أن المقصد العام للشرعية هو مقصد قيمى مبنى على المصلحة، حيث هو "حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"^(٢).

ثم إن المصالح الشرعية في حقيقتها ليست إلا مجموعة من القيم المتبغى الوصول إليها، والتي لا تترك فعاليتها إلا من خلال حركة سياسية معاشة، ذلك "أن المصالح الضرورية تصير مفاهيم دستورية ومعان تشريعية تنفرع منها أحكام تفصيلية نصا، أو دلالة، تنزل بتلك المفاهيم الكلية من أفقها التجريدي إلى واقع الوجود فعلا، وهي راجعة إلى مصالح الأمة أفرادا وجماعات، بحيث تغطي كافة حاجاتهم ومطالبهم الأساسية"^(٣).

كذلك من وجه خامس ان النكوص عن تحصيل المصالح الشرعية هو خروج عن دائرة القيم التي تجسدها، أو هي نكوص يترتب عليه جلب مفاسد لا قيم فيها، وما

(١) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢١١، وانظر رأيا قريبا في د. محمد مصطفى

شلي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٢) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٣) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

السياسة غير الشرعية من حيث تعطيلها مصالح الأمة إلا تحلل من كل قيمة، أيا كان التحلل، وسواء جاء من تفريط الحكام والمحكومين، أو من إفراطهم في ذلك.

رابعا - أن المصلحة الشرعية جوهر السياسة الشرعية :

يظل لعلماء السياسة الشرعية دورهم الرائد في ربط هذه السياسة بتحقيق مصالح المسلمين، إذ السياسة الشرعية في مبناها وأساسها لا تعدو أن تكون القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم، ويصلح شأنهم كما سبق، من هنا فإن تحقيق السياسة الشرعية لمصالح الأمة إنما يكون وفق القواعد العامة الإسلامية التي تعتبر رعايتها والتمكين لها جزءا من واجب الحاكم الشرعي في المجتمع المسلم، وقد بين ابن قيم الجوزية سبب ذلك بقوله، "فالشرعية عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسيب من إضعافها. فالشرعية التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة"^(١).

وبناء السياسة الشرعية على المصالح يحدث من جهتين، جهة ما ورد فيه نص أو إجماع أو قياس فذلك تلتزمه السياسة الشرعية، ولا تحيد عنه لأنه تشريع محكم، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي العام الثابت، وهو قواعد السياسة ومقاصدها العامة القارة في الأحوال العادية، وجهة ما لم يرد فيه نص ولا إجماع قاطع، أو ما لا نص خاصا فيه أصلا، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي الذي تقتضيه سياسة التشريع^(٢)، وفي هذه الجهة سعة للسياسة الشرعية لكنها سعة غير مطلقة، لأنها تبنى على المصالح، وابتناؤها على المصالح مقيد بشروط ثلاثة. الشرط الأول أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة، لأنها هي مناطات، أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلا على المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي^(٣)، والشرط الثاني أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملازمة للوقائع، أو للأمة، أو للدولة بوجه عام، السياسية منها والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، وما شاكلها، لوجوب النظر إلى المآل المتوقع من التطبيق، كى لا تكون النتائج مجافية لمصالح الدولة الحقيقية في ظل تلك الظروف^(٤)، والشرط الثالث أن تدرك وسائل تحقيق المصالح الشرعية إما بطريق الاجتهاد - في حالة سكوت النص على ذلك - لمواجهة ضرورات تطور المجتمع السياسي، وحاجاته، أو بطريقة الاستفادة بشكل أو بآخر مما سبق إليه غير

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج٣، ص ٣.

(٢) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٩١ - ١٩٢.

المسلمين من الأمم والشعوب، وتبين ملائمته كذلك لتحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وكما أن للطريق الأول شروطه المنضبطة بضوابط الشريعة، فللطريق الثاني أيضا شروطه المنضبطة بنفس الضوابط^(١).

خامسا- إن التزام المصالح الشرعية يجعل تصرف الحاكم على الرعية منوطا بها:

إذا كانت إقامة الدين من الأهمية بمكان باعتبار أنها غاية الحكم الإسلامي فإن تحقيق مصالح المحكومين في المجتمع الإسلامي يحتل مكانا من الأهمية لا يقل عن إقامة الدين، ونظرة إلى ما وسده الفقهاء من مهام إلى ولى الأمر - ابتداء بحفظ الدين على أموره المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وانتهاء بأن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصرف الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة دينها - يتأكد ذلك، ولذا يقول العز بن عبدالسلام، "إنما تنصب الولاية في كل ولاية عامة، أو خاصة، للقيام بجمع مصالح المولى عليهم، وبدء المفساد عنهم"^(٢)، بدليل قوله تعالى على لسان موسى لأخيه هارون ﴿اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾^(٣).

ورعاية المصالح الشرعية من قبل ولى الأمر تعنى عدة أمور. الأمر الأول أن سلطات ولى الأمر المسلم في الاستجابة لفقهاء الواقع ومتطلبات الخلافة هي سلطات تقديرية، ولو لم يرد بتلك التدابير نصوص خاصة بها عينا، أو انعقد عليها إجماع أو قياس خاص، مادامت متفقة وروح التشريع، ولا تنافى أساسياته ومقاصده.

والأمر الثاني أن المصلحة - ونتيجة لما سبق - تدور مع ولاية أمر المسلمين أساسا للترجيح بين الأصلح لهذا الأمر والصالح، بحيث يولى الأول ويقدم على الثاني إلا أن يكون الأصلح بغضا للناس، أو محتقرا عندهم، ويكون الصالح محببا إليهم، عظيما في أعينهم، فيقدم الصالح على الأصلح، لأن الإقبال عليه موجب للمساعدة إلى طواعيته، وامتنال أمره في جلب المصالح، ودرء المفساد، فتصير حينئذ أرجح ممن ينفر منه لتقاعد أعوانه عن المساعدة. إلى ما يأمر به من جلب المصالح ودرء المفساد، فيصير الصالح بهذا السبب أصلح"^(٤).

والأمر الثالث ليس ممة عذر لولى الأمر - بعد السعة التي أعطتها له الشريعة - في عدم تحصيل ما يحقق صالح المسلمين ونفعهم بأية طريقة مقامة على الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، وإنما يقع قصور ولى الأمر إذا حدث عدم تحصيل المصالح من جهتين،

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ج١، ص ٧٤ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٢ .

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ج١، ص ٧٤ .

احدهما قائمة على الإفراط في شرع الله، والثانية قائمة على التفريط فيه^(١)، على ما فصل ابن قيم الجوزية.

أما الأمر الرابع فإن سلطات الحاكم الشرعي تخول له الحق في توظيف قاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمان" للقيام بمهمته الإصلاحية على وجهها الأنسب، والواقع أن هذه القاعدة التي ذكرها ابن قيم الجوزية - في مؤلفه إعلام الموقعين - بعنوان "الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال"^(٢)، قد أثارت نقاشا واسعا بين العلماء قديما وحديثا، خاصة أن ابن قيم الجوزية لم يحرر مقصوده بالحال الذي يتغير الحكم أو الفتوى تبعا لتغيره، ولم يحرر كذلك المعنى المراد من التغير، وسوف يعود الباحث إلى هذه القاعدة في موضع لاحق، لتحديد بعض ضوابط فهمها.

(١) وإنما يحدث الإفراط من ولاة الأمور حين يتبعون سنة الذين "جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها الحق من المبتطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، فلنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشئ زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل وفساد عريض... وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله". انظر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج٤، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص ٤١ - ٤٣.

المطلب الثاني

الأمن وأقسام المصلحة الشرعية

الواقع أن اجتهادات العلماء في قضية تقسيم المصالح الشرعية من الكثرة والتعدد بمكان، فكل واحد وضع تصورا معيناً لهذا التقسيم، أو ساهم في بعضه، فاقترب به أحيانا من تصنيفات الآخرين، وابتعد به عنها أحيانا أخرى، وسوف يعرض الباحث بصورة موجزة لأهم التصنيفات دون نخوض في تفاصيل كثيرة يمكن الرجوع إليها في كتب أصول الفقه، وكتب مقاصد الشريعة^(١)، ثم يردفها ببعض الملاحظات العامة.

أولا - أقسام المصالح الشرعية طبقا للتصنيفات المتعددة :

تتعدد التصنيفات في هذا الشأن، ويمكن الإشارة إلى ستة منها:

فئمة تصنيف أول يعتمد على معيار شهادة الشرع للمصالح، وقد سلك العلماء في هذا التصنيف مسالك عديدة، فمنهم من قسمها طبقا لذلك - وهم جمهور الأصوليين - إلى مصلحة شهد الشرع لاعتبارها بوجود الأصل الذي يشهد لنوع المصلحة أو لجنسها، ومصلحة شهد الشرع لبطانها، ومصلحة لم يشهد الشرع لبطانها، ولا لاعتبارها، وهي المصالح المرسله عندهم^(٢)، ومنهم من قسمها إلى مصلحة منصوصا أو مجمعا عليها، وهي المصلحة المعتبرة، ومصلحة معارضة لنص، أو إجماع، ومصلحة غير معارضة لنص أو إجماع وهي المرسله^(٣)، ومنهم من قسمها إلى مصلحة اعتبر الشارع نوعها، وهي راجعة إلى باب القياس، ومصلحة اعتبر الشارع جنسها وهي المصلحة المرسله عنده، ومصلحة تناقض نصا شرعيا، والمصلحة المسكوت عنها في الشرع، وهي المصلحة القرية^(٤)، ومنهم من لم ير داعيا لتقسيم المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء مثل الطوفى الحنبلي، وقد سبق عرض وجهة نظره.

وأهمية هذا التقسيم تكمن في كونه أساسا للفرقة بين المصالح التي يجوز القول بها والتفريع عليها، وتلك التي لا يجوز التعويل عليها^(٥).

أما التصنيف الثاني فيعتمد على معيار قوة المصالح في ذاتها، ويعوجه تقسم المصالح

(١) انظر بصفة خاصة: الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ص ٨ وما بعدها، د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٦، د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة المتنبى، ١٩٨١، ص ٣٥-٤٥.

(٢) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٤٤ وما بعدها.

(٣) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢.

(٤) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ١٩.

(٥) انظر التفاصيل في د. حسين حامد حسان، مرجع سابق.

إلى ضرورة، وحاجية، وتحسينية، والأصل الذي اعتمد عليه العلماء في تحديد معاني هذه المصالح وبيان مقصودها هو ما ذكره الشاطبي^(١).

وقد فصل الأصوليون الحديث في هذه الأقسام الثلاثة من المصالح، خاصة في نواحي الأحكام الفرعية بكل أمر من الأمور الخمسة، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، سواء من حيث الإيجاد أو الحفظ، والأمثلة الدالة على تفاوت هذه المصالح والأحكام المكمل لها، حيث إن كل رتبة من رتب المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية يلحق بها وينضم إليها مجموعة أخرى من المصالح هي متممة أو مكملتها لها بحيث إذا فرض فقدها، لم يخل بالحكمة الأصلية للرتب الثلاثة السابقة^(٢).

وتبرز أهمية هذا التقسيم في أنه يساعد على معرفة مقصد الشارع من الحكم الشرعي مما يساعد على فهم النص على الوجه الصحيح، كما أنه يحدد مراتب الأحكام بحسب المقصود منها، يضاف إلى ذلك أن هذا التقسيم وضعت بناءً عليه المبادئ الشرعية الخاصة بدفع الضرر، والأخرى الخاصة برفع الحرج، كما أن له أهمية في دراسة المصلحة التي يؤخذ بها كدليل شرعي^(٣).

والتصنيف الثالث يعتمد على معيار تعلق المصالح بعموم الأمة، أو جماعاتها، أو أفرادها، وبموجبه قسمت المصالح إلى كلية، وجزئية. ويدخل في جملة المصالح الكلية المصلحة العامة لجميع الأمة مثل حماية ثغورها وأراضيها، وحفظ الجماعة من التفرقة وحفظ الدين من الزوال، ونحو ذلك مما يمس صلاحه وفساده جميع الأمة وكل فرد منها، وبعض صور الضرورى والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة، كذلك يدخل في جملتها المصلحة التي تعود على الجماعات العظيمة، كالضروريات والحاجيات، والتحسينات المتعلقة بالأطراف والقبائل، والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها، كالعهود المنعقدة بين أفراد المسلمين وبين ملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة. ويدخل في جملة المصالح الجزئية الخاصة بمصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهى أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات^(٤).

وهذا التقسيم له أهميته في بيان نوع المصلحة التي يجوز الاحتجاج بها، وفي الترجيح

(١) انظر مزيداً من التفاصيل عن المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية، أوردها الشاطبي في المواقف، مرجع سابق، ج٢، ص: ٨-١٢.

(٢) انظر ما ورد في المرجع السابق، ج٢، ص ١٢ وما بعدها، وانظر مزيداً من التفاصيل حول مستلزمات رتب المصالح المختلفة في د. عبداً لله بن أحمد قادري، الإسلام وضرورات الحياة، جلد: دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، مواضع متفرقة.

(٣) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ٣١-٣٣.

(٤) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٨٦، د. حسين حامد، مرجع سابق، ص ٣٣.

بين المصالح المتعارضة^(١).

والتصنيف الرابع يعتمد على معيار الثبات والتغير، وبموجبه تقسم المصالح إلى نوعين المصالح الثابتة على مدى الأيام، والمصالح المتغيرة بتغير الزمان، والبيئات، والأشخاص وقد رتب صاحب هذا التصنيف عليه نتيجة في غاية الأهمية مؤداها "أن المصلحة إذا تعارضت مع النص في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلاً، وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها"^(٢).

والتصنيف الخامس يعتمد على معيار تحقق الحاجة إلى جلب المصلحة أو دفع الفساد عن أن يجيق بها، وبموجبه تقسم المصالح إلى أقسام ثلاثة، القطعية وهي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يتمل تأويلاً، وما تضافرت الأدلة الكثيرة عليها، مما مستنده استقراء الشريعة مثل الكليات الضرورية، أو ما دل العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً، أو في حصوله ضراً عظيماً على الأمة، مثل قتال المرتدين في خلافة أبي بكر، والظنية وهي ما اقتضى العقل ظنه، أو دل عليه دليل ظني من الشرع مثل حديث "لا يقضى القاضي وهو غضبان"، والوهمية وهي التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضرر، إما لخناء ضره، مثل تناول المخدرات، وإما لكون الصلاح مغموراً بفساد كما في الخمر والميسر،^(٣) «قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»^(٤).

أما التصنيف الأخير فيعتمد على معيار كون المصالح حاصلة من الأفعال بالقصد، أو حاصلة بالمال، "فأصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها، ودرء فاسدها مقام سهل . . . واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسر، أما دقائق المصالح والمفاسد، وآثارها، ووسائل تحصيلها وانحرافها، لذلك تفاوت فيها مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً"^(٥).

ثانياً - ملاحظات عامة على التصنيفات السابقة :

يمكن في ضوء التصنيفات الست التي تم عرضها بإيجاز إبداء بعض الملاحظات المهمة .
وأولى هذه الملاحظات أن أساس اختلاف هذه التصنيفات إنما يرجع إلى اختلاف

(١) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٢) صاحب هذا الرأي د. محمد مصطفى شلبي، أورده في تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٧، ونقله عنه د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ٣٦ .

(٣) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٨٦ - ٨٧ .

(٤) سورة البقرة، الآية ٢١٩ .

(٥) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣ .

المعيار الذي اعتمد عليه أصحاب - أو صاحب - كل تصنيف، واختلاف المعيار يعود بدوره إلى الاختلاف في أمور عدة بين العلماء، كالاختلاف المذهبي الفقهي الذي يؤثر في الانتماء إلى مذهب دون آخر وهو اختلاف منهجي في فهم الأحكام الشرعية وفهم مقاصدها، والاختلاف في فهم الممارسات المعاشة وفق ضرورتها ومتطلباتها، والاختلاف في المدارك والأفهام.

والملاحظة الثانية إذا كان قد علم من هذه التصنيفات أن للمصالح أقساما متعددة فإن ذلك لا يمنع من اتخاذ ميزان معين يمكن من خلاله معرفة مدى تفاوت المصالح في الأهمية، وهذا الميزان يتناول تصنيف المصالح من جوانب ثلاثة، أولها النظر إلى قيمها من حيث ذاتها وترتيبها في الأهمية حسب ذلك، فما يحفظ الدين يقدم على ما يحفظ النفس عند تعارضهما، وما يحفظ النفس يقدم على ما يحفظ العقل، وما يحفظ العقل يقدم على ما يحفظ النسل، وما يحفظ النسل يقدم على ما يحفظ المال، كل ذلك عند التعارض، وإذا علم من التصنيف الثاني أن رعاية كل من هذه المصالح الخمس يكون بوسائل متدرجة تبدأ بالضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، وعلم أيضا أن هذه الوسائل ينضم إلى كل منها ما هو مكمل أو متمم لها ويندرج معها في الرتبة، فقد علم من ذلك أيضا أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الأقسام الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه، وسبب ذلك أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروع، ولا ريب أن إهمال الفرع أو الوصف عند الضرورة لا يوجب إلغاء الأصل أو الموصوف، لأن الأصل إذا احتل، احتل معه الفرع^(١)، لكن إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة، فالأمر هنا بالنظر الاجتهادي فإن كان كل منهما متعلقا بكلى على حده، كأن تكون إحدى المصلحتين متعلقة بالدين، والأخرى متعلقة بالعقل، جعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقتهما فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على مثيله المتعلق بحفظ العقل، وهكذا. أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلى واحد كالدين، أو النفس، أو العقل. نظر إلى الجانب الثاني في ميزان المصالح من حيث أهميتها والخاص بمقدار شمولها للناس، فيقدم عند التعارض أعم المصلحتين شمولاً على أضيقتها في ذلك، إذ لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة جمهرة من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد، أو فئة قليلة من الناس^(٢). أما الجانب الأخير فيتناول النظر إلى مدى حصول المصالح في الخارج، أي في الواقع المعاش، وربما كانت نتيجة العقل أن يؤدي إلى المصلحة مؤكدة الوقوع، وربما كانت

(١) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦ وما بعدها.

(٢) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤٩ وما بعدها.

مظنونة على اختلاف درجات الظن، وربما كانت مشكوكة أو موهومة، وإذ علم هذا فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها - طبقا للجانبين الأولين - بل لابد إلى جانب هذا أن تكون قطعية الحصول أو ظنية ما لم يُنسخ الظن بيقين معارض^(١).

والملاحظة الثالثة أن هذه التصنيفات الست - إذا ما عرضت على ضوابط المصلحة الشرعية بالمعنى اللاحق - تقسم المصالح طبقا لمراعاة هذه الضوابط بطريق أو آخر إلى ما ذكره البعض كالطوفي، وما ذكر في بعض نواحي التصنيف الرابع، ذلك أن التصنيفات الأول، والرابع في بعض وجوهه، ثم الخامس والسادس اعتمدت في تقسيمها على ضابط عدم معارضة المصلحة لمصادر الشريعة، والتصنيف الثاني الذي اعتمد على معيار قوة المصالح في ذاتها انطلق من ضابط اندراج المصالح في مقاصد الشريعة، ولذلك قسم المصالح إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية، أما التصنيف الثالث فيلحق بالتصنيف الثاني لأن تعلق المصالح بعموم الأمة أو جماعتها، أو أفرادها لا يخرج - كما ذكر أصحاب هذا التصنيف عن الضروري، والحاجي، والتحسيني.

والملاحظة الرابعة أن هذه التصنيفات يحكمها قدر من الاتساق أكثر مما يحكمها من التناقض ومن ثم فإن تصنيفا للمصالح يمكن الجمع بين أكثر من معيار واحد من معايير هذه التصنيفات، بل ويمكن ابتداء تصنيفات جديدة، لكن يبقى أن لا تكون التصنيفات أشكالا لا حقيقة لها إما من حيث انفلاتها من الضوابط الشرعية، أو من حيث التعويل على المهمل أو المتروك شرعا منها رغم حرمة وبطلانه، وهذا يدعو إلى القول إن سلطة المجتمع السياسي في مراعاة أو تحقيق المصالح من وراء أمته - كحالة للقياس السائدة فيه، أو كأثر لها، أو كقرار، أو كسياسة - ليست مطلقة، وهذا هو الحد الفاصل الحقيقي والأساسي بين مصالح الأمن في الإسلام، والمصالح القومية في غيره.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٥٤.

المطلب الثالث

ضوابط المصلحة الشرعية

اجتهد العلماء في بيان حقيقة وحدود انضباط المصلحة الشرعية، فوضعوا لذلك عدة محكات بنوها على مصادر الشريعة، ويقاس من خلالها مدى توافقها مع أحكامها القيمية من عدمه، فإن ثبت التوافق، صار اعتبار المصلحة مصلحة شرعية أمرا غير قابل للتشكيك ومن ثم جاز العمل بها والتعامل بمنطقها، وإن ثبت الاختلاف خرجت المصلحة عن النطاق القيمي الشرعي، وأضحى لا مجال لاعتبارها، إلا ما ذهب إليه الطوخي ومن شايعه من ترجيح المصلحة على النص المنزل كما سبق.

أولا - ضابط عدم معارضة المصلحة للقرآن والسنة الصحيحة والقياس الصحيح :

فأما عدم معارضتها القران الكريم فلا محل له، وأساس ذلك دليلان أحدهما نقلي، والآخر عقلي . فالدليل النقلي ثبت بالقرآن نفسه حيث وجوب التمسك بأحكامه، وتطبيق أوامره ونواهيه مثل قوله تعالى ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١)، وغير ذلك من الشواهد القرآنية كثير، كما ثبت بالسنة الصحيحة كما في حديث معاذ لما أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، وسأله عن كيف يقضى فأجاب أنه لن يعدل عن كتاب الله حتى في حالة الاجتهاد برأيه، فأقره الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك ثبت بالإجماع وجوب عدم معارضة المصلحة للشرع، ولا غيره. بمن جاء بعد الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، فشد عن إجماعهم، كالطوفي . وأما الدليل العقلي فيقوم على اعتبار أن معرفة مقاصد الشارع إنما تمت استنادا إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية والأدلة عائدة إلى القرآن الكريم، فلو عارضت المصلحة الشرعية كتاب الله تعالى، لاستلزم أن يعارض المدلول دليله وهو باطل^(٢).

ومن ناحية عدم معارضة المصلحة للسنة، فذلك مبني على أن ما ورد صحيحا عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء ورد متواترا، أو آحادا لا ينبغي مخالفته^(٣)، فما ورد متواترا فلائنه قطعي الثبوت . وما ورد آحادا - أي ما كان دون التواتر - فلائنه ثابت ظنا وكل ما ظن ثبوته وجب العمل به قطعاً، لكن ليس كل

(١) سورة المائدة، الآية ٤٩ .

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٣) انظر تعريفات متعددة لمعنى السنة في د. عبدالغني عبدالخالق، حجية السنة، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٦، ص ٤٥ وما بعدها، د. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٨، ص ٤٧ وما بعدها.

ما ورد أحادا يجب العمل به، فضلا على معارضة المصلحة له، وإنما يشترط فيه أن لا يكون مما تتوافر الدواعي على نقله متواترا عند جمهور العلماء خلافا للشيعية، كما يشترط فيه أن لا يكون مما تعم به البلوى^(١).

وينبغي العلم أن معنى وجوب العمل بالسنة مطلقا ينقسم إلى قسمين أولهما التزام العمل بمدلولها . . . والثاني التزام خطته ومبدئه صلى الله عليه وسلم في سياسة الأمور .

وجملة القول في المعنيين السابقين لوجوب العمل بالسنة "أن الرسول صلى الله عليه وسلم سلك في تصرفاته مسلكين أحدهما تنفيذ جوهر الأحكام الباقية إلى يوم الدين، والثاني استعمال الوسائل إلى تنفيذها، واتباع السنة في استعمال الوسائل يكون من حيث التوصل إلى تنفيذ حكم الله تعالى، لا من حيث الجمود عند جزئياتها بقطع النظر عن نتائجها"^(٢)، ويلاحظ أن عدم تحري الفصل بين هذين النوعين من المسالك أحيانا يعد من أسباب الخلاف بين الفقهاء "فقد يرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدى لا يتغير، بينما يراه الآخرون صادرا عنه بحكم إمامته أي أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام"^(٣).

ومن ناحية عدم معارضة المصلحة للقياس الصحيح فإن ذلك مرجعه أن القياس - مع الاعتراف بتعدد الآراء في تعريفه - إنما هو بصفة عامة مراعاة مصلحة في فرع بناء على مساواته لأصل في علة حكمه المتصوص عليه، فبينهما من النسبة إذا العموم والخصوص المطلق، إذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة، وفيه - زيادة على ذلك - العلة التي اعتبرها الشارع، فكل قياس مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا، ولا عبرة بالمصلحة إذا عارضها قياس صحيح سواء كانت مصلحة لا شاهد لها في الشرع كالمصلحة المرسله، أو كانت مصلحة معتمدة على مناسب معتبر من الشرع كالقياس إذا عارضه قياس أقوى منه في الاعتبار، وليس صحيحا أن بعض الأئمة قدموا القياس على المصلحة في بعض الفروع بل إنهم رأوا أن مقومات القياس لم تتوافر في بعض الجزئيات بسبب دليل شرعي آخر أثر في نقض العلة بالنسبة لها، ولئمة فارق كبير بين إهمال القياس الصحيح في أمر مجرد أن مصلحة رؤيت في طريقه وبين مقتضى القياس فيه لأنه يستند إلى دليل شرعي آخر ينقض علة القياس فيه^(٤).

(١) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٢ .

(٢) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

(٣) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣١٩، وابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: دار الجيل للطباعة، د. ت، ج١، ص ٣٣٠-٣٣١ .

(٤) انظر التفاصيل في د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢١٦، وما بعدها . وانظر في تعريف القياس وحجيته: د. محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي، منهج تحريبي إسلامي، الإسكندرية: دار-

الضابط الثاني - اندراج المصالح في مقاصد الشريعة :

ومسلك الشريعة في تغيير أحوال الناس يكون إما بتغيير الفاسد منها أو بتقرير الصالح لحفظ مقاصدها^(١)، وليست هذه المقاصد مبتغاه لذاتها بل لتحقيق عبادة الله على أصولها توحيدا، وإخلاصا، وعملا صالحا، وجهادا في سبيله^(٢)، وعلى ذلك فإنه لا يكون من المصالح الشرعية في علاقتها بمقاصد الشريعة ما يخالف في جوهره المقاصد الخمسة المذكورة وما لا يخالفها مباشرة، فما يخالفها كالتحلل من قيود العبادات، والقصد إلى متعة الزنا، والاعتداء على النفس المحرمة بدون الحق، وتعاطي المسكرات، فكل ذلك إن شابه المصلحة من حيث كونه مشتملا على بعض اللذات، كما في قوله تعالى في الخمر والميسر ﴿قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾^(٣)، لكنه داخل في الحقيقة ضمن نطاق المفسد، إذ هو مناقض للمقاصد الخمسة التي بها انضبطت كلية المصالح الشرعية^(٤)، والاتجاء إلى الضرورة في إتيان بعض هذه المفسد لا يقبلها إلى مصالح، ولا يخرج بها عن كونها غير شرعية، لأن لحالة الضرورة أحكاما، وهذه الأحكام لا تقلب حقائق الأشياء كما سيرد لاحقا، وأما ما لا يخالف في جوهره المقاصد الخمسة، ولكنه ينقلب بسبب سوء القصد إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، فهذا النوع لا يختص بأمور دون أخرى، بل إن جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن ان ينقلب بسبب سوء القصد إلى ما يضادها أي إلى مفسدة^(٥).

الضابط الثالث - عدم تفويت المصلحة مصلحة أهم منها أو مساوية لها :

وقد اتضح مما سبق أن الشريعة إنما قامت لتحقيق مصالح العباد وحفظها حتى يأتوا بعبادتهم لله على أصولها، ومن مقتضيات هذه المصالح تقديم الأهم منها على ما هو دونه، والتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى، حينما تتلاقى المصالح والمفاسد في مناط واحد، أو يستلزم أحدهما الآخر لسبب ما، وهذا هو الميزان الذي حكمته الشريعة في

- الدعوة، ١٩٨٤، مواضع متفرقة.

(١) انظر مزيدا من التفاصيل في : المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣ .

(٢) يقول القرطبي في تأويل قوله تعالى ﴿تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون﴾ يوسف/٤٧ . "هذه الآية أصل في القول بالمصالح الشرعية التي هي حفظ الأديان والنفوس والعقول، والأنساب، والأموال، فكل ما تضمن تحصيل شيء من هذه الأمور فهو مصلحة، وكل ما يفوت شيئا فهو مفسدة، ودفعه مصلحة، ولا خلاف أن مقصود الشرائع إرشاد الناس إلى مصالحهم الدنيوية ليحصل لهم التمكن من معرفة الله تعالى وعبادته الموصلتين إلى السعادة الأخروية، ومراعاة ذلك فضل من الله عز وجل ورحمة رحم بها عباده من غير وجوب عليه ولا استحقاق، وهذا مذهب كافة المحققين من أهل السنة". انظر

ما أورده في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج٩، ص ٢٢ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢١٩ .

(٤) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٢٤ .

(٥) انظر نفس المرجع السابق .

مراعاة المصالح ونتائجها وفهم درجاتها في الأهمية بنظر الشارع، حتى لا يجحد المجتهد عن التمسك بهذا الميزان لدى اجتهاده في المصالح أو المفاصد التي لم يجد نصا في شأنها^(١).

والواقع أن هذا الضابط تتعلق به معرفة مسألتين هامتين؛ أولاهما مسألة أسس تفاوت المصالح في الأهمية، حتى يتبين الطريق أثناء الحكم على مصلحة ما بأنها مهمة، أو الحكم على أخرى بأنها الأهم، والثانية مسألة الموقف من المصالح المتعارضة حتى يتبين السبيل للخروج من هذا التعارض إذا كانت كلتا المصلحتين شرعية. وقد سبق تناول ذلك في الحديث عن تقسيم المصالح الشرعية.

ويبقى بعد الحديث عن هذه الضوابط القيمة للمصلحة الشرعية التذكير بأمرين يثيران من الاجتهاد ما قد يتوهم معه أن ثمة ما يججب حقيقة هذه الضوابط وفعاليتها، رغم أن الناظر في طبيعتهما يخرج بمحصلة مؤداها أن كليهما تأكيد لوجود هذه الضوابط وللالتزام بمحدودها.

الأمر الأول خاص بالاجتهاد لحصر عدد هذه الضوابط، فثمة من جعلها خمسة ضوابط هي القرآن الكريم، والسنة، والقياس، والدرج المصلحة في المقاصد، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها^(٢)، لكن الباحث رأى ارتباط الضوابط الثلاثة الأولى من الأهمية بمكان إذ تتعلق في أساسها ومضمونها بمصادر الشريعة فأثر جمعها مع بعضها بحيث يمكن القول أنها تشكل ثلاثتها ضابطا عاما واحدا هو عدم خروج المصلحة على مصادر الشريعة.

أما البعض الآخر فقد اكتفى بذكر الضابطين الأولين اللذين ذكرهما الباحث وإن عول على التصنيف السابق الخماسي^(٣)، ثم يأتي البعض الثالث ليضيفوا ضابطا رابعا إلى ما ذكره الباحث وهو "الملائمة لجنس تصرفات الشارع ملائمة أخص من مطلق المناسبة العامة أي دخول المصلحة تحت جنس اعتيره الشارع في الجملة بغير نص معين، أو رجوع المصلحة إلى أصل شرعي بالاستقراء المفيد للقطع من نصوص الشريعة"^(٤)، وهذا الضابط لا يخرج في نظر الباحث عن مضمون الضابط الأول، فما دام الرجوع إلى أصل شرعي هو المحك الحقيقي للحكم على مصلحة ما بأنها شرعية، أو غير شرعية، فذلك يعني أن الكلمة الأخيرة لهذا الحكم راجعة إلى أصول الشريعة أي القرآن والسنة الصحيحة أو ما انبنى عليهما، وهو نفس مضمون الضابط الأول.

(١) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١١٣ وما بعدها.

(٣) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٥ وما بعدها.

(٤) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ١٣.

والأمر الثاني يتعلق بقاعدة "تبدل الأحكام بتبدل الزمان" والتي قد تفهم خطأ على أنها باب من أبواب تحكيم المصالح لتدور معها الأحكام، بلا ضوابط شرعية، والذي لا شك فيه أن هناك من الأحكام الشرعية - أمرا أو نهيا - ما لا يسري عليه التغيير والتبديل لأنه يمس مصالح شرعية غير قابلة للتغيير أو التبديل، كما أن هناك من هذه الأحكام ما يسري عليه التبديل والتغيير ليس من جهة أصله أو حقيقته، وإنما من جهة كيفية تنزيله على الواقع المعاش، إدراكا لمصالح المجتمع وقد أتت في نطاق الشرع وقواعده، ولذلك يقول الشاطبي "العوائد المستمرة ضربان، أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو نديا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو إذن فيها فعلا وتركيا. والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق، بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي. فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية... لأنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا، ولا القبيح حسنا... وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة، وقد تبدل، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام ترتب عليها... فالثابتة إذا كانت أسبابا لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها، والحكم على وفقها دائما. والمتبدلة، فمنها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبيح... ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد... ومنها ما يختلف في الأفعال وفي المعاملات ونحوها... ومنها ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف... ومنها ما يكون في أمور خارقة للعادة..."^(١)، وقد رتب لكل نوع من العوائد المتبدلة حكمها^(٢).

(١) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٢، ص ٢٨٤-٢٨٥.

المطلب الرابع

تمييز المفهوم الإسلامي للمصلحة

عن بعض المفاهيم الوضعية

يثير مفهوم المصلحة الشرعية في ذهن المحلل لأبعاده السياسية قضية العلاقة بينه وبين بعض المفاهيم التي قدمتها الرؤية الوضعية وهي بصدد الحديث - بوجه أو آخر - عن مفهوم المصلحة، خاصة مفاهيم المنفعة، ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ومفهوم المصلحة القومية .

وقناعة الباحث أن حديثاً عن مفهوم المصلحة الشرعية لا يأخذ في الحسبان مدى التميز بينه وبين هذه المفاهيم سوف يقع في خطأ الخلط بين المفاهيم، وعدم ضبطها ضبطاً منهاجياً مستقيماً . وهذا الضبط من الأهمية بمكان بالنسبة لمفهوم المصلحة الشرعية، لا لأنه يحفظ له حدود تميزه وأصالته، بل ولأنه كذلك يكشف عن مدى تعدد أبعاده وتنوع معانيه في مواجهة المفاهيم التي ولدت نتاجاً وابتاعاً لواقع غير إسلامي، وخبرة غير إسلامية .

أولاً - بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفهوم المنفعة :

سبق القول أن مفهوم المصلحة الشرعية يرتبط بالمنفعة ارتباطاً مترادفاً، إما من حيث تحقيقها وجلب مصادرها، بشرط أن تظل هذه المنفعة مشروعة يقرها الإسلام، وإما من حيث درء المفساد عنها واعتبارها مضرراً لا ينبغي تداركها، بيد أن مفهوم المنفعة يأخذ في الرؤية الموضوعية منحى آخر، ذلك لأنه متمخض عن تطورات حضارية متنوعة تركت بصماتها على كثير من المفكرين السياسيين الذين تعرضوا للمفهوم بالتحليل، مثل السوفسطائيين، والأبيقوريين، ومكيافيللي، وهوبز، وبنجام، وميل وغيرهم . ويمكن وضع أسس التمايز بين المفهومين في عدة اعتبارات .

يأتى في مقدمتها موقع الدين، فالفكر الوضعي يوظف الدين لخدمة المنفعة، بل يجعل الدين فرعاً تابعاً لها، أي يستعان به من حيث كونه مؤثراً في تنفيذ وجوه المنفعة المعتبرة لديه، بل إن الذين لم يجدوا مناصباً من الاعتراف بوجود الله تعالى، وأهمية دينه، لم يجدوا صعوبة في التوفيق بين إيمانهم هذا، واتخاذ الدين في نفس الوقت مطية لاستثماره في النافع التي تروق لهم .

من هنا لم يجد مفكراً مثل بنجام أدنى حرج في جعل الدين سياراً بما يوافق مقتضى المنفعة، بل وجعل الطريق الوحيد في الحكم على جدوى الدين هو النظر إليها من جهة

الخير السياسي في الأمة فقط، وماعداها لا يلتفت إليه^(١)، ثم يأتي من بعده فيلسوف الوجودية وليم جيمس ليدعو إلى التمسك بكل ما من شأنه أن يحقق غاية أخلاقية سليمة، حتى ولو كان الأمر التمسك به باطلا في جوهره، بل ولا يهم أن يكون حقا أو باطلا، مادام أنه يحقق نفعاً مرغوباً فيه^(٢). وهكذا يُقلص حجم الدين في الحياة، ويراد له أن يدور مع المنافع حيث دارت دوران المبرر لها والخادم لها، لا دوران الأساس والضابط لمحتواها.

اما المصلحة الشرعية، فإن الدين لها بمثابة الأساس والمبنى والضابط والحارس، لذلك كان لا عبرة لمصلحة لا تبقى للدين اعتباره - خاصة وأنه يأتي في مقدمة المقاصد الكلية الخمسة التي يبنى عليها نظام المقاصد الشرعية - وتظل له الأولوية في الحفاظ والمراعاة، إذا ما تعارضت معه مصالح أخرى، خاصة في الحالات التي لا يكون فيها مناص من اعتباره في المقدمة التي لا يضحى بها، إلا في الحالات التي ذكرها الفقهاء.

والاعتبار الثاني هو وجود الضوابط، فقد أخضع مفهوم المنفعة في الفكر الوضعي لضوابط كثيرة، بفعل كثرة المؤثرات البيئية التي حكمت النظر إليها، حتى بدا أمرها وكأن لكل بيئة وضعية منافعها، ولكل منافع ضوابطها المتميزة، بل إن التطورات التي مر بها الفكر السياسي الوضعي فرضت تغييراً أو آخر في هذه الضوابط، ففقدت من ثم قيمة الثبات والدوام.

خلاصة القول إذاً أن ضوابط المنفعة في الفكر الوضعي متعددة بتعدد النظر إليها زمانياً ومكانياً، متغيرة بتغير الظروف البيئية المختلفة بما يعتمل داخلها من مؤثرات ليست أقل منها اختلافاً^(٣).

أما المصلحة الشرعية فإن ضوابطها لا تخضع لتعدد النظرات، ومن ثم لا تقبل التبديل أو التغيير، بل إن التفريط في أي منها هو تفريط في المصلحة ذاتها، ثم إن هذه الضوابط حاكمة للواقع وما يفرضه من تطلعات أو مطالب، قد يرى المجتمع السياسي فيها مجلبة لبعض مصالحه العامة، لكنها ليست محكومة بهذا الواقع، لأن ما يفرضه هذا الواقع ينبغي أن يمر - كما سبق - من خلال قنوات ضوابط المصلحة الشرعية، لتصبغه بقيمتها وأخلاقها ما لم يصطدم بأي منها.

(١) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر بعض نواحي ذلك في:

Felix E. Oppenheim, Political Concepts, A. Reconstruction Chicago, The University of Chicago, Press, 1981, PP. 123-149, Theodore M. Benditt, "The Concept of Interest in Political Theory", Political Theory, Vol.3, No.3, August, 1975, PP. 245-258.

والاعتبار الثالث عامل الزمن : إذ تقاس المنفعة في الرؤية الرضعية بمقياس زمني مؤقت، إنه المقياس المؤقت الدنيوي المحدود بعمر الدنيا ووجودها، ذلك لأن هذه الرؤية لا تمد بصرها نحو مزيد من الحياة الآخرة ﴿وان السدار الآخرة هى الحيوان لو كانوا يعلمون﴾^(١)، وإنما مثل القائميين عليها كمثلي الذين قالوا ﴿ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾^(٢)، وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان الخلود مؤقتا وموقوفا على الدنيا وحدها فالسعي كله يجب أن يحشد لاغتنام هذا العمر المحدود فيما لذ واشتهى .

أما الأمر في المصلحة الشرعية فهو على النقيض، ذلك أن ما يربط الدنيا بالآخرة في ميزان الإسلام يفرض آثاره على كل مناحى الحياة ومصالحها، وهذا يعنى أن مصالح الدنيا لا ينبغي أن تنفصم عراها عن إرادة الفوز بالرضاء أو القبول الإلهي في الآخرة، وبعبارة أخرى إن الآخرة في ميزان الإسلام هى الغاية الإخيرة، وتسخير المصالح في الدنيا لا بد أن يوظف لتحقيق هذه الغاية، حتى لو بدا أن الظاهر من هذه المصالح يحمل طابعا دنيويا محضا ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك﴾^(٣) .

ويترتب على ذلك أمران، أولهما: أن مشروعية جميع مصالح العباد تعود إلى قدر مشترك من التعبد على تفاوت في ذلك، حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعايشهم ومعاملاتهم الدنيوية ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له﴾^(٤) كذلك حتى ولو كان في ذلك استجابة لداعى شهوته، مادام يلاحظ تنفيذ حكم الله تعالى، وفي الحديث "وفي بضع أحدكم صدقة"^(٥) .

والأمر الثاني أن كل حكم من أحكام الشريعة قائم على أساس حق الله تعالى، وكل حكم متضمن في الوقت نفسه حقا للعباد على تفاوت في مدى ظهور ذلك، واختلاف تعلقها بالدنيا والآخرة، ويتوقف اكتساب العباد على تفاوت في مدى ظهور ذلك، واختلاف تعلقها بالدنيا والآخرة، ويتوقف اكتساب العباد لهذه الحقوق على قدر استجابتهم لله ولرسوله إذ دعاهم لما يحبيهم، وعلى عدلهم في أداء الحقوق جميعا تجاه خالقهم، وتجاه أنفسهم، وتجاه بعضهم البعض .

والاعتبار الرابع هو تفاعل المادة والروح، فما دامت النظرة إلى المنفعة في الرؤية

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٤ .

(٢) سورة الجاثية، الآية ٢٤ .

(٣) سورة القصص، الآية ٧٧ .

(٤) انظر بتصرف: د. البوطى، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٤٨-٥٠ .

(٥) انظر: النورى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٥٥ .

الوضعية مقدمة بالميزان الدنيوي الضيق، ومادام الدين تابعا لهذه النظرة، فطبيعي أن تأتي المنفعة مرادفة لكل ما له صلة بماديات الوجود الإنساني، وطبيعي كذلك أن يستوى في اكتساب ثمرتها، الفرد وحده، والمجتمع بأكمله.

ولا ينبغي أن يخرج عن نطاق هذا التقييم ما ادعاه بعض رواد النفعية من انقسام المنافع إلى حسية ومعنوية، ذلك أن المنفعة المعنوية لا ترجح في الحقيقة على الحسية إلا لاقتناع أصحابها أن من شأنها أن تثمر اللذات الحسية أيضا^(١).

أما المصلحة الشرعية، فنظرا لاعتبار الدين، واعتبار ما ينفع في الدنيا والآخرة، فإنها تأتي أن يكون تقويمها تقويما ماديا بحتا، حتى ولو زين ببعض المعنويات، ذلك لأنها تعبير عن احتياجات إنسانية تجمع بين ما يشبع رغبات الإنسان المادية والمعنوية، معنى ذلك أن إعطاء المنافع وجهات مادية قد تشبع في الإنسان بعض - لا كل - ما يحتاجه، وإنما القصد والاعتدال والاستقامة في الجمع بين المصالح التي تحقق صلاحى الدنيا والآخرة ﴿وربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾^(٢).

ثانيا - بين المصلحة الشرعية ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" :

أشير في موضع سابق إلى موقع مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" في ميزان الإسلام، وذكر آنذاك أن البعض قد يحتاج ببعض القواعد الكلية التي قد يستدعيها مفهوم المصلحة الشرعية خاصة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" ليدلل على أن اتباع بعض ما قد تحظره الشريعة لتحقيق بعض المصالح إنما هو تطبيق بشكل أو آخر لمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" حسب الرؤية الكيفيلية، والواقع أن الفرق بين هذه القاعدة، وبين ذلك المبدأ هو نفسه الفارق بين الالتزام بالقيم، وهو ما تحققه القاعدة، وبين الانفلات منها وهو ما يقوم عليه المبدأ، ويستند هذا الفارق على عدة اعتبارات.

أولها اعتبار حقيقة المعنى: فمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" - كما سبق تناوله - مبدأ مكون من ثلاثة مفاهيم ارتبطت بخبرة سياسية وضعية غلب عليها التصدع والانشطار - الخبرة الإيطالية في ظل الحكم البابوي - وأراد به صاحبه - مكيافيللي - أن يكون أساسا للتعامل السياسي، ومنطلقا للحكم القومي لتحقيق الوحدة للمجتمع السياسي، وللحفاظ على بقاءه واستمراره، بل وللبغي والعدوان على المجتمعات الأخرى، وعلى العكس من هذا المبدأ الوضعي تأتي القاعدة الشرعية - وهى كذلك مبنية على ثلاثة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠١، وفي حديث أبي العباس قال: سمعت عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟ قلت إني أفعل ذلك . قال: فانك إذا فعلت ذلك هجعت عينك، ونقته نفسك، وإن لنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فصم وأفطر، وقم ونم" انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج٦، ص ٤٧ .

مفاهيم - ولكنها مفاهيم أصلها الفقهاء استنادا على أصول شرعية ثابتة، حيث يعبر مفهوم الضرورة عن حالة تطرأ على الإنسان من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، بينما مفهوم الإباحة يشير إلى رفع الحرج والمواخذة، بحيث تقدر الإباحة بقدرها، أما مفهوم المحظورات فيشير إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيرها عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع^(١).

فهذه القاعدة الكلية إنما هي قاعدة استثنائية مبنية على أساس شرعي، وليست هذه القاعدة أصلا عاما في تطبيق الأحكام الشرعية التي تحكمها مقاصد ذات قيم أخلاقية.

ثانيتها اعتبار الضوابط، فمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" لا تحدده ضوابط في تحقيق مصالح المجتمع السياسي كما تراها السلطة المطلقة، بعد أن جعل مكيافيللي القواعد الأخلاقية مجرد أدوات يسخرها الأمير ويصرفها أنى شاء إعمالا لهذا المبدأ^(٢)، أما القاعدة الأصولية فإن أساسها مفهوم الضرورة لأن تحديد قدر الإباحة، وقدر المحظور يدور معها وينضبط بضوابطها، ومفهوم الضرورة أصل له الفقهاء، ووضعوا له ضوابط شرعية، وأهمها^(٣):-

١ - أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، بمعنى أن يحصل في الواقع خوف الملاك أو التلف على النفس أو المال، وذلك بغلبة الظن حسب التجارب أو يتحقق المرء من وجود خطر حقيقي على إحدى الضرورات الخمس، فيجوز حينئذ الأخذ بالأحكام الاستثنائية لدفع الخطر، ولو أدى إلى إضرار الآخرين، عملا بقاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"، فإذا لم يخف الإنسان على شيء، مما ذكر لم يبح له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب.

٢ - أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية، أو أن لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة.

٣ - أن تكون الضرورة ملجئة بحيث يخشى معها تلف النفس والأعضاء.

٤ - أن لا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية من حفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، وأداء الأمانات، ودفع القدرة والحفاظ على مبدأ

(١) انظر في شرح قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات": السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٤؛

د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، الطبعة العاشرة، ١٩٨٤، ص ٢٠٦-٢١٠.

(٢) انظر أيضا: د. كمال عبداللطيف، "الأمير: خطاب الحظ والقوة"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الرابع والعشرون، فبراير ١٩٨٣، ص ٧٧-٨٣.

(٣) انظر: د. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-

١٩٨٢م، ص ٦٨-٧٢.

التدين، وأصول العقيدة الإسلامية، فمثلا لا يحل الزنا، والقتل، والكفر، والغصب، بأي حال لأن هذه مفسد في ذاتها . لأن ما مخالف قواعد الشرع لا أثر فيه للضرورة .

٥ - أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة في رأي الجمهور على الحد الأدنى، أو القدر اللازم لدفع الضرر، لأن إباحة الحرام ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها .

٦ - أن الضرورة حالة تقديرية، ولذلك فإن الأصح أن لا يتقيد الاضطرار بزمن مخصوص لاختلاف الأشخاص في ذلك .

٧ - أن يكون الهدف في حالة فسخ العقد للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن العضوي بين المتعاقدين .

٨ - أن يتحقق ولى الأمر في حالة الضرورة العامة من وجود ظلم فاحش، أو ضرر واضح، أو حرج شديد، أو منفعة عامة بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة .

فأين ضوابط مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" من هذه الضوابط؟ ثم أليست هذه الضوابط تتقارب بشكل أو آخر من ضوابط المصلحة الشرعية؟ .

ثالثها : اعتبار العلاقة أو التقيد بقواعد أخرى: إن مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" أراد له مكيافيللي أن يكون نسيجا وحده، لا تحده مبادئ أخرى، ولا ترتبط به أية قواعد سياسية أو قانونية إلا القواعد التي تطوع سبيله، وتخدم أغراضه^(١) .

أما قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، فقد ربطها فقهاء المسلمين وعلماء الأصول بمجموعة من القواعد الشرعية الأخرى التي تكمل معناها، وتوضح أسسها، وتحدد وجهتها، وتؤكد أن العمل بها في الحياة السياسية ليس متروكا على علاته بإطلاق، ومن هذه القواعد "تبين ما يجب فعله بعد زوال حالة الضرورة"، والضرورة تقدر بقدرها"، "والميسور لا يسقط بالمعسور"، و"الضرر لا يزال بالضرر"، و"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، و"يرتكب أخف الضررين لإتقاء أشدهما" و"دفع المضار مقدم على جلب المنافع"^(٢) .

ويلاحظ على هذه القواعد أن العلماء قد استمدوا مقولاتها من استقراء الأحكام

(١) انظر: د. كمال عبداللطيف، مرجع سابق، ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) انظر تفاصيل معاني ودلالات هذه القواعد في: السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٢-٨٨؛

د. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٢-٨٨ .

الشرعية، ومن استقراء عللها وحكمها التشريعية، ومن النصوص التي قررت مبادئ
تشريعية عامة، وأصولا تشريعية كلية، وكما تجب مراعاتها في استنباط الأحكام من
النصوص تجب مراعاتها في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، ليكون التشريع محققا ما
قصد به موصلا إلى تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم.

كما يلاحظ على هذه القواعد أيضا - وما تفرع من كل قاعدة منها من مبادئ أو
قواعد فرعية، وما استنبط منها من أحكام - أنها صيغت تعويلا على مقاصد الشارع
الحكيم مما شرعه من الأحكام، سواء ما كان منها ضروريا، أو كان حاجيا، أو كان
تحسينيا^(١).

ثالثا - بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفهوم المصلحة القومية :

لاشك أن مفهوم المصلحة القومية من المفاهيم السياسية التي شاع - ولا يزال يشيع
استخدامها في التعبير عن الدولة القومية، بناء ووظيفة وتحليلا لتعاملاتها داخليا
وخارجيا، لدرجة أن أضحت التحليل العلمي للعلاقات الدولية يسلم - بدرجة أو أخرى
- بوجود منظور أو منهج ينطلق من المصلحة القومية لتفسير هذه العلاقات^(٢)، وهنا
يصبح بيان العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم المصلحة الشرعية له ما يبرره حتى لا يلتبس
المفهومان لدى البعض، أو يستخدم أحدهما بديلا عن الآخر رغم بعد الشقة بينهما كما
سيوضح، ويمكن النظر إلى أسس التمايز بين المفهومين من اعتبارات أربعة.

أولها: اعتبار المعنى، فمفهوم المصلحة القومية مفهوم مركب من شقين، أولهما
المصلحة، وهو يعيد إلى الذاكرة ما سبق ذكره عن مفهوم المنفعة في الرؤية الوضعية،
والثاني القومية، وهي صفة ألصقت بالمصلحة لتجعلها خاصة بما يرى أساسا للمثالية
الإرادة القومية التي مرت بتطورات عديدة، حتى أصبحت مرادفة للدولة القومية^(٣).
وهي الوحدة الأولى في التعامل الدولي المعاصر - بكل ما تمخض عنها من تجميع

(١) انظر: د. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٩٧، ص ٢٠٧.

(٢) انظر في هذا الشأن أحمد فؤاد رسلان، "نظرية الصراع الدولي"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم
السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٧٦ وما بعدها.

وانظر أيضا:

Thoman W.Robinson, "National Interest" in James Rasenol (ed), International Politics and
Foreign Policy, New York: The Free Press, 1969, PP. 182-190, Fred A.Sondermann, "The
Concept of The National Interest" in William C.Olson (ed), The Theory and Practice of
International Relations, New Jersey: Engle wood Cliffs, 1983, PP. 57-65, Felix E.Oppenheim,
"National Interest Rationality and Morality", Political Theory, Vol. 15, No. 3, August, 1987,
PP. 369-387.

(٣) انظر بعض ملامح هذه التطورات وارتباط المصلحة القومية بها في: أحمد فؤاد رسلان، الصراع الدولي،
مرجع سابق، ص ٢٧٧.

للإقليمية، والأيدولوجية السياسية الوضعية، واللا دينية، ومن هنا تنوعت النظرة إلى المصلحة القومية بتنوع النظر إلى علاقات وحدات التعامل الدولي.

والواقع أن هذا التعدد في النظر إلى المصلحة القومية قاد إلى عدم دقة المفهوم واختلاطه بمفاهيم أخرى مثل الشرف القومي، والمصلحة العامة، والإرادة العامة، والقوة القومية، كما أدى إلى عدم الاتفاق على المضامين الأساسية للمفهوم خاصة في ضوء الاعتراف بتغير المصلحة القومية باستمرار دون ضوابط أو أسس يتم التغير من خلالها^(١).

أما وصف المصلحة بالشرعية في ميزان الإسلام فيسمو بها عن قيود الإقليم واللا دينية، والثالية السياسية الوضعية، وقد تعددت الاجتهادات في تعريفها، وقد تختلف الرؤى في صياغتها، إلا أن ثمة أمراً لا يجب الاختلاف بشأنه في ذلك وهو استناد الصياغة والبناء أسسهما من قيم الشرع ومقاصده، أما مباشرة أو بالابتداء عليها.

ثانيهما اعتبار وظيفة الدولة، فوظيفة الدولة القومية لا تخرج مجال عن تحقيق المصالح القومية، كالعامل على حماية السيادة الوطنية، ودعم الأمن القومي والسلامة الإقليمية للدولة، وتمتية قدراتها من القوة، وزيادة مستوى الشراء الاقتصادي، والدفاع عن أيدولوجيتها والعمل على نشرها في الخارج، وصيانة الثقافة الوطنية وحمايتها من أخطار الغزو الخارجي^(٢)، ومجمل هذه الوظائف تتصف بأنها لا تستطيع الفكك من أسر المصالح القومية، كما أنه لا غضاضة لتحقيقها في التخلي عن الالتزامات القيمة التي قد ترد على سلوك الدولة، وهذا يعني أن لكل دولة وظائفها التي ترمى إلى تحقيق مصالحها القومية وإن تعارضت مع المصالح القومية للدول الأخرى، ومن ثم فإن توقع التضارب والتناقض والاصطدام والصراع في علاقات الدول لن ينتهي، ولن ينتهي معه عدم الاستقرار والاضطراب وافتقاد الأمن في المجتمع الإنساني، وأخيراً فإن وظائف الدولة القومية مادامت تدور مع المصالح القومية فطابعها لن يخرج عن التغير المستمر، لعدم وجود أصل ثابت تستند إليه هذه المصالح.

أما وظائف الدولة في الإسلام فلا تستبين إلا المصالح الشرعية التابعة من الدين، ذلك أن جماع هذه الوظائف كما سبق هو حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فالدين هو الذي يضبط وجود المصالح وحركتها، وهذا يضع للمصالح أساساً ثابتاً لا يتغير، وتقاس من خلاله، وإن فرضت الضرورة تغييرها طبقاً لفقهاء الواقع، ويفرض على الحركة السياسية في التعامل ضوابط شرعية لا تستطيع الفكك منها، كما يفرض على المجتمع المسلم إلا أن

(١) انظر تفاصيل هذه المدارس في: أحمد فؤاد رسلان، نظرية الصراع، مرجع سابق، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ١٨، ونفس المؤلف، الاستراتيجية والسياسة الدولية، مرجع سابق، ص: ٢٨-٣٠. وانظر أيضاً:

Wolfrom F.Hanrieder and Larry V.Buel, Op.Cit., P. 79.

يبدو واضح الهوية والسياسات والمواقف مع غيره، منزها عن أدواء الخداع والنفاق ومضادات القيم في علاقاته بغيره .

ثالثها اعتبار الجمع بين المثالية والواقعية، فاستناد المصلحة القومية على القوة لتحقيق فعاليتها أوقعها بين فريقين أحدهما مثالي يعلى من جانب المثل والقيم ويرمى إلى محاولة القضاء على القوة التي تستر خلفها المصلحة القومية، والآخر واقعي يقوم على الإيمان بأن القوة هي المحرك الرئيسي للعلاقات الدولية، وأنها حقيقة قائمة، لا يمكن القضاء عليها أو نسيانها، ويمكن التمييز بين هذين الاتجاهين من وجوه عدة^(١) .

أما في المصلحة الشرعية فلا مجال لمثل هذا التنازع لأن الإسلام لا يسمح بصياغة أو بناء للمصالح إلا إذا سعت هذه المصالح إلى ما يحدث التوافق بين مثله من جهة واعتبار الواقع المعاش من جهة ثانية، على أساس من الوسطية التي لا تهمل المقاصد الشرعية ولا تعطل حركة الواقع، فلا تفرط ولا إفراط، ولذلك فإن المصلحة الشرعية من هذه الزاوية مثالية واقعية، وهي في ذلك تعبر عن اتساق مع طبيعة القيم الإسلامية على نحو ما سبق تفصيله .

ورابعها: اعتبار النقائص، فقد تعرض مفهوم المصلحة القومية لكثير من الانتقادات التي أصابته بكثير من النقائص ومنها افتقاره إلى التحديد الكلي أو التصنيف الجزئي لمكوناته، وعدم كفايته كمقياس وحيد للسياسة الخارجية، وصعوبة إعطاء معنى علمي للمفهوم لاختلاف استعمالات القادة والسياسيين، بل والمحللين له، كما أن ارتباطه بالواقع يفقده الأساس الثابت، ما لم يحدث الانسجام داخل الجماعة السياسية، ويغيب أي تأثير يمكن أن يفسد تحركات وفاعلية عناصر المصلحة القومية، وهو ما قد يبدو متعذرا تحقيقه في كثير من الأحيان، كذلك فإن تحديد المصلحة القومية - وفق رؤية مورجانشو - في إطار القوة ولا شيء سواها وبما كان أكثر التقاء وتناسبا لظروف مستقرة في علاقات الدول حيث سعى الأطراف إلى تحقيق أهداف محدودة بوسائل محدودة، دون ضغوط داخلية عليها، لكنه لا يصلح معيارا لتحليل التحول الجذري الذي طرأ على العلاقات الدولية في القرن العشرين، فضلا على أن الصبغة الجامدة في تحليل المصلحة القومية تركز جمود الحركة السياسية، مادام النظام السياسي غير متغير، ومادام أن مصالح الأطراف تتحدد دائما بدافع القوة، تحت أي ظرف، وأيا كانت طبيعة هذه الاطراف^(٢) .

(١) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، القوة، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤، وانظر أيضا: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ١٨-٢٤ .

وانظر أيضا : Felix E.Oppenheim National Interest, Op.Cit., PP. 377-387.

(٢) انظر بعض هذه الانتقادات في: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ١٨-٢٤؛ أحمد فؤاد رسلان، نظرية الصراع، مرجع سابق، ص ٢٨٢ وما بعدها.

أما مفهوم المصلحة الشرعية فلا مجال للنقائص فيه مادامت المصلحة مبنية على الشرع في اعتبارها للواقع المعاش، وإنما تتاح الفرصة لإيراد النقائص عليها إما بسبب أنه قد يثبت أنها رغم شرعيتها لاتستجيب للواقع المعاش وهنا تزد النقائص إلى الخطأ في الاجتهاد في بناء المصالح وتصنيفها شرعياً، أي في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المراد إصلاحه، أما إذا جاءت النقائص في المصلحة مجسدة في انسلاخها من الشرع، أو استنادها الظاهري عليه، أو تبريرها شكلياً من خلاله، أو علوها على نصوصه، فهنا لا تعد المصلحة شرعية، وهذا يعني باختصار أن مجال إيراد النقائص على المصلحة الشرعية يكمن في انفلاتها من الضوابط الشرعية .

المبحث الثالث

القيم والمصالح الشرعية في بعض نماذج الخبرة السياسية

يشكل عرض بعض نماذج الخبرة السياسية التي تعانق فيها الالتزام بالقيم والسعى إلى تحقيق بعض المصالح الشرعية الأمنية الجانب التطبيقي لما سبق من العرض التنظيري لمفهوم القيم والمصلحة، خاصة وأن هذه النماذج ارتبطت بمواقف سياسية تفاعلت خلالها الآراء الاجتهادية وهي تسعى إلى إدراك ثلاثة أمور، فقه الواقع المراد التعامل معه بكل أبعاده المختلفة، وفقه الحكم الشرعي المناسب لهذا الواقع، وفقه تطبيقه على ذلك الواقع رغبة في الوصول إلى أنسب المصالح الشرعية الأمنية التي تحفظ للمجتمع السياسي المسلم مثالياته، دون أن يكون ذلك على حساب الالتزام القيمي الذي تفرضه القواعد الشرعية العامة كهيئة لازمة قبل وأثناء وبعد التوصل إلى الحكم الشرعي المناسب، من تبادل الرأي، والشورى، والنصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنزول عند الحق، والطاعة في غير معصية الله أو معصية رسوله صلى الله عليه وسلم. وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات المنهجية:

الملاحظة الأولى أن الباحث حرص في بناء هذه النماذج على عدم الاقتصار على تطور سياسي بعينه لعصر الخلافة الراشدة، ليس من منطلق تنويعها وإنما سعياً إلى محاولة أن تأتي النماذج مغطية لأهم القرارات أو المواقف الأمنية التي أبدعها ذلك العصر.

والملاحظة الثانية أنه لم يتم التقييد في عرض النماذج كلها بربطها بقضية واحدة معينة، حتى لا يفهم أن الأمن في عصر الخلافة كان يدور حول محور أو قضية محددة في كل المواقف السياسية، وليس حول مختلف جوانب الحياة، وسيرد لاحقاً كيف أن كل نموذج تعلق بقضية مختلفة عن القضية التي تعلق بها الآخر، وفي فترات زمنية متباعدة.

والملاحظة الثالثة أنه تم اختيار النماذج المبنية على مواقف عامة كان مردودها الأمني يخص قطاعاً عريضاً من المجتمع السياسي، وليس فرداً أو جماعة معينة، فما يهم في هذا المقام هو التجارب العامة التي يمكن على هداها صياغة بعض المبادئ التي تجعل من إمكانيات الاقتداء بها أمراً ميسوراً، ولعل هذا ما دفع الباحث إلى إيراد بعض المبررات التي حكمت اختياره لكل نموذج كمقدمة له.

المطلب الأول القيم والمصالح الأمنية وإيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم

وهذا الموقف يرتبط بقرار الخليفة الأول بشأن التعامل مع أحد مصارف الزكاة الوارد ذكرها في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾^(١)، إنه مصرف المؤلفة قلوبهم الذي قرر أبو بكر الصديق - بناء على مشورة عمر بن الخطاب إيقاف الإنفاق عليهم، لما استبان له أن لا حاجة للإسلام والمسلمين بتأليف القلوب وقد مكن الله له في الأرض . ويجئ اختيار الباحث لهذا الموقف مبنيًا على مبررات ثلاثة . أولها أنه أحد المواقف التي طبق فيها مبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان، وقرار الخليفة فيه إذ يعبر بصدق عن ضرورة أن لا ينفصل وعى قيادة الأمة عن الوعي بواقعها المعاش، فإنه يثبت أن ذلك لا ينبغي أن يتم إلا في إطار من فهم وفقه النص المنزل، وإن اختلفت بشأنه الاجتهادات إن كان مما يبيح ذلك . وثانيها أنه كذلك أحد المواقف التي أكدت أن الإنفاق على المؤلفة قلوبهم لا يعدو أن يكون حكما شرعيا يدور مع أمن المجتمع السياسي وجودا أو عدما، وإن فهم ذلك بشئ من النسبية أحيانا، لقد احتاج المسلمون إلى هذا الحكم في عصر النبوة، وردحا من خلافة أبي بكر، فلما تبين لهم أن حاجتهم إليه قد أضحت بلا حقيقة كان التوقف عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، وهو توقف - كما سيرد - لم يقصد به تعطيل النص الشرعي، قدر ما كان يعنى أن مناط الحكم به لا وجود له، ومن ثم لا مجال معه لإعماله أصلا . وثالث المبررات أن قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم هو أحد القرارات التي أوقف العمل بها لما اتضح للمسلمين يعد عصر الخلافة أن مناط الحكم الشرعي في سهم المؤلفة قلوبهم أصبح ليس له محله ووجوده، وكذلك فعل عمر بن عبدالعزيز على ما يذكر البعض^(٢)، وهذا يؤكد ما سيق من أن هذا القرار لما أصدره الخليفة الأول لم يكن يمثل إلغاء للحكم الشرعي، وإلا ما عاد إليه ذلك القائد المسلم من بعده .

وتحليل قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم يفترض تحليل عناصر أربعة هي بالترتيب:

أولا - حقيقة المؤلفة قلوبهم :

لا يعدو المؤلفة قلوبهم أن يكونوا أناسا يراد تأليف قلوبهم وجمعهم على الإسلام أو تثبيتهم عليه لضعف إسلامهم أو كف شرهم عن المسلمين أو جلب نفعهم في الدفاع

(١) سورة التوبة، الآية ٦٠ .

(٢) انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦٥ .

عنهم^(١)، فكان تأليف القلوب قد يعود بالنفع المباشر على المراد تأليفهم ومن ثم بالنفع غير المباشر على الأمة، وقد يعود بالنفع المباشر على الأمة، ومن ثم بالنفع غير المباشر على المؤلفلة قلوبهم، فهي سياسة تعتمد على تبادل المنافع، وإن كان عائدها الأساسي راجعا إلى الأمة.

وقد تعددت اجتهادات الفقهاء بشأن المؤلفلة قلوبهم وأصنافهم، فمنهم من قسم المؤلفلة قلوبهم إلى مسلمين، وكفار^(٢)، فأما المسلمون فيدخل فيهم قوم من سادات المسلمين وزعمائهم لهم نظراء من الكفار، إذا أعطوا رُجى إسلام نظرائهم - كما أعطى أبوبكر عدى بن حاتم وغيره - مع حسن إسلامهم لمكانتهم في أقوامهم . ويدخل فيهم أيضا زعماء ضعفاء الإيمان من المسلمين مطاعون في أقوامهم، يُرجى بإعطائهم تشيبتهم، وقوة إيمانهم، ومناصحتهم في الجهاد وغيره، كالذين أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم من غنائم هوزان، ويدخل فيهم ثالثا قوم من المسلمين في الثغور وحدود بلاد الأعداء، يعطون لما يرجى من دفاعهم عما وراءهم من المسلمين إذا هاجمهم العدو . ويدخل فيهم رابعا قوم من المسلمين يحتاج إليهم لجباية الزكاة، وأخذها ممن لا يعطيها إلا بنفوذهم وتأثيرهم إلا أن يقاثلوا، فيختار بتأليفهم وقيامهم بهذه المساعدة للحكومة أخف الضررين وأرجح المصلحتين . وأما الكفار من المؤلفلة قلوبهم فمنهم من يرجى إيمانه بتأليفه مثل صفوان بن أمية في عصر النبوة، ومنهم من يخشى شره فيرجى بإعطائه كف شره، وكان من هؤلاء أبوسفيان بن حرب، والأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وهم من وهب الرسول صلى الله عليه وسلم لكل واحد منهم مائة من الإبل .

وهناك فريق آخر من الفقهاء قسم المؤلفلة قلوبهم أربعة أصناف^(٣)، فصنف يتألفهم المسلمون لمعوتهم، وصنف يتألفونهم للكف عنهم، وصنف يتألفونهم لترغيبهم في الإسلام، وصنف يتألفونهم لترغيب أقوامهم وعشائرتهم في الإسلام، فمن كان من هذه الأصناف مسلما جاز أن يعطى من سهم المؤلفلة قلوبهم من الزكاة، ومن كان منهم مشركا عدل به عن مال الزكاة إلى سهم المصالح من الفئ والغنائم .

وثمة فريق ثالث قسم المؤلفلة قلوبهم ثلاثة أنماط^(٤)، أولها المشركون الذين كانوا بعيدين عن الإسلام، وكانوا يعطون ليكفوا آذاهم عن المسلمين، وللاستعانة بهم على غيرهم من المشركين عند الحاجة لذلك، لئلا يتكفل المشركون كلهم في معركة واحدة

(١) انظر: سيد سابق، فقه السنة، القاهرة: مكتبة المسلم، د.ت، ج١، ص ٣٢٨ .

(٢) انظر المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٨ - ٣٣٠ .

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٢٣ .

(٤) انظر: د. محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠، ص

١٧٥ وما بعدها، وانظر رأيا مشابها أوردته ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦٥ .

ضد القوة الإسلامية الناشئة، والثاني المشركون من رؤساء القوم الذين كان عندهم استعداد نفسي لإعادة النظر في الدعوة فأعطاهم الرسول صلى الله عليه وسلم من الصدقات وقربهم ليتصلوا بمبادئ الدعوة ورجالها اتصالا مباشرا، فإما آمنوا بها، وإما ضعف عداؤهم لها، فلم يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام، والثالث المسلمون الذين كانوا حديثي عهد بكفر، وكان إيمانهم مازال ضعيفا، وكانت تسيطر عليهم المفاهيم المادية التي سادت حياتهم من قبل، فأعطوا لئلا يرجعوا إلى الكفر بسبب الحاجة .

أما الفريق الرابع فقد جمع عدة أقوال بشأن المؤلفه قلوبهم، مثل ابن حجر الذي ذكر أنه "قد اختلف في المراد بالمؤلفة قلوبهم الذين هم أحد المستحقين للزكاة، فقيل هم كفار يعطون ترغيبا في الإسلام، وقيل مسلمون لهم أتباع كفار ليتألفونهم، وقيل مسلمون أول ما دخلوا في الإسلام ليتمكن الإسلام من قلوبهم"^(١) .

وهناك أخيرا بعض المصادر التي لم تذكر تصنيفا معينا للمؤلفة قلوبهم، واكتفت بالإشارة إلى أنهم كانوا أقواما من أشرف العرب أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم ليتألف قلوبهم على الإسلام، ولتألف بهم قومهم"^(٢) .

ثانيا - بعض المصالح الأمنية في إعطاء المؤلفه قلوبهم :

إن العودة إلى خيرة عصر النبوة وخيرة عصر الخليفة الأول، فضلا على ما ذكره بعض الفقهاء يؤكد أن من بين المصالح الأمنية التي يمكن تحصيلها من وراء الإنفاق على قلوبهم حماية الدعوة، وقد استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يوظف هذا الإنفاق بشكل كان كله النفع للإسلام والمسلمين في صدر الدعوة، فقد كان يعلم أنه بعد كل انتصار للمسلمين يوجد بعض القيادات التي كانت تجمع بين الذكاء والطموح والتفكير العملي، والتي كانت كذلك على استعداد للتخلي عن روح العداة للقوة المنتصرة، إذا قدم لهم شيئا من المال أو مما يشعرون بمكائنتهم من أقوامهم حيث القيادة والزعامة^(٣)، وقد جاء الوحي ليدعم موقف القيادة النبوية ويعطى لها إشارة البدء - وفق حدود الزكاة، ووفق ماتراه مناسبا من مصادر الأموال الأخرى- ولم تنزل القيادة كذلك في كل موقف كان يبدو لها فيه أن في الإعطاء خيرا للدعوة، وللدولة الناشئة .

كذلك من هذه المصالح الحفاظ على هيئة القيادة الحاكمة وكف أذى بعض أفواه الذين يستخدمون الكلمة في غير موضعها ويتعرضون بها لهذه القيادة بما لا تستحق ظلما

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٦، ص ١٦٢ .

(٢) انظر: ما ذكره ابن هشام في السيرة، مرجع سابق، ج٤، ص ٩٠ .

(٣) انظر: د. محمد البلتاجي، مرجع سابق، ص ١٧٦ .

وعدوانا، مثل ذلك الشاعر الذي كان يلقي باللائمة والعتاب على قيادة النبوة - إذ استقل عطاها من الأبل له - فلم يجد النبي صلى الله عليه وسلم غضاضة في أن يأمر أصحابه بقطع لسانه، فأعطوه حتى رضى، فكان ذلك قطعاً للسانه^(١).

وثمة مصلحة ثالثة هي تقوية مراكز القيادات الداخلة في الدين دون تمكن فيه، إما لضمان تثبيتها على الدين، أو لقطع الصلة بينها وبين من هي على وفاق معهم من إعداد الإسلام أو لسد متطلباتها المادية والمعنوية في دعوة التابعين لها، خاصة إذا كانت ذات تأثير في تحريك هذه الجموع، كما فعلت قيادة النبوة مع بعض القيادات القرشية يوم حنين^(٢).

ويدخل أيضاً في جملة هذه المصالح تقوية مراكز الدفاع عن حدود الدولة وثغورها، وضمان عدم الاعتداء عليها فيتعرض المسلمون للأذى^(٣)، لكن تجب ملاحظة أن الدفاع عن الحدود لا ينبغي أن يعتمد على دور المؤلفلة قلوبهم، وإنما هو مسؤولية جند المسلمين المرابطين بعديتهم وعتادهم، ولعل هذا يدفع الباحث إلى القول بأن الذين أنطاوا بالمؤلفة قلوبهم بعض الوظائف الأمنية إنما أرادوا طائفة أخرى غير الجيش النظامي للمسلمين، وهو ما أكده ابن كثير في تفسيره^(٤).

وفضلاً على ذلك فهناك مصلحة أخرى ترتبط بتحييب الناس في الإسلام ورسوله، ليقبلوا عليه طائعين راضين، وقد يتقبلون إلى دعاة له، كذلك الذي أعطاه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأجزل له العطاء حتى قال "أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وأنه لأبغض الناس إلى، فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي"^(٥). كذلك يدخل في جملة المصالح الأمنية في إعطاء المؤلفلة درء الفواحش والأباطيل التي قد تصدر عن أهل الجهل في المجتمع المسلم، وقد روى أن بعضهم أتى الرسول صلى الله عليه وسلم وخبروه بين أن يعطيهم أو يرموه بالفحش، أو يبخلوه، فأعطاهم^(٦)، وفي ذلك "ما يؤكد جواز مداراة أهل الجهالة والقسوة وتألفهم، إذا كان فيهم مصلحة، وجواز دفع المال إليهم لهذه المصلحة"^(٧).

وأخيراً تأتي المصلحة في تصحيح سلوكيات بعض الذين يدخلون في الإسلام ممن

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص ٩٠-٩١.

(٢) انظر التحليل الرصين الذي نقله ابن حجر عن ابن قيم الجوزية بشأن هذا المسلك النبوي في: فتح الباري،

مرجع سابق، ج١٦، ص ١٦٤-١٦٥.

(٣) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، ج١٠، ص ٥٧٤-٥٧٦.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦٥.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٧، ص ١٤٦.

(٧) انظر المرجع السابق.

تنقصهم الاستقامة على شريعته، فيكون في إعطائهم عتق لهم من العذاب في الدنيا والآخرة، من حيث إن الإعطاء قد يجرهم عن التماذي في الخطأ وفي الحديث "إنني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه خشية أن يكبه الله على وجهه في النار يوم القيامة"^(١).

ثالثاً - قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم :

يشير قرار الخليفة الأول بإيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم قضيتين مهمتين، إحداهما تتعلق بالموقف السياسي الذي صاحب اتخاذ القرار، والثانية ترتبط بتكليف القرار من الوجهة الشرعية.

القضية الأولى : الموقف السياسي الذي صاحب اتخاذ القرار :

اعتاد المسلمون منذ عصر النبوة إعطاء المؤلفة قلوبهم إعمالاً للنص القرآني بشأنهم، إلى أن حدث في خلافة أبي بكر أن جاءه عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، وطلباً منه أن يتألفهما بقطعة من الأرض، فأقطعهما إياها، وكتب لهما كتاباً بذلك، فلما انطلقا إلى عمر بن الخطاب ليشهد لهما، تناوله منهما ومحا، فتذمرا، وأساءا إليه القول، ولكنه لم يحفل بهما، لأنه رأى أن لا حاجة إلى تأليف قلوبهما، فوافق الخليفة والمسلمون على ذلك^(٢)، ونظرة إلى هذه الرواية تتضح بعض دلالات الموقف الذي أحاط باتخاذ قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة، ومنها:

١ - أن بعضاً ممن كانوا يحرصون على طلب تأليف قلوبهم كانوا يتصورون أن لهم بذلك حقاً يتوارثونه داخل المجتمع المسلم، بقطع النظر عن تغير قيادته، أو تغير ظروفه، سواء كانت مع - أو ضد - ما كانوا يتعاطونه مقابل تأليف قلوبهم.

٢ - أن قرار إيقاف الإنفاق لم يأت كقرار مسبق من الخليفة، اتخذته عقب ولايته، وإنما ارتبط بواقعة محددة، بل إن هذا القرار جاء لاحقاً لقرار آخر ولاغياً له، كان الخليفة قد اتخذته ووافق فيه على استمرار العمل بالإنفاق على المؤلفة، وقد ضرب بتراجعها عن هذا القرار مثلاً في كيفية الالتزام بتحقيق مصالح الأمة، ولو استلزم الأمر مراجعة القرارات والسياسات التي اتخذت لذلك، أو إلغاءها والعدول عنها.

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦٥.

(٢) انظر تفاصيل هذا الموقف في: د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة، ١٩٨١، ص ٢٨؛ د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٠؛ د. محمد أنيس عبادة، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٦، ص ٩٥-٩٧.

٣ - أن إيقاف العمل ببعض القرارات قد يصبح ضرورياً ولو كانت القيادة الشرعية قاب قوسين أو أدنى من تنفيذه، سواء جاء ذلك بمبادرة القيادة نفسها، أو بمبادرة بعض أفراد بطانتها الصالحة، فمصلحة الإسلام ومن ثم مصلحة المسلمين يجب أن تسمو فوق أي قرار، وحين يبدو أن ثمة تعارضاً بين القرار وهذه المصلحة لا تكون التضحية إلا بالقرار الذي يقف عائقاً دون تحصيلها وإدراكها.

٤ - أن مسلك عمر بن الخطاب في عرض رأيه بشأن رفض تأليف قلوب البعض يجب فهمه من خلال معرفة أمور ثلاثة، الأول منها أن رفض عمر بن الخطاب لم يكن ملزماً لأحد من المسلمين، وهو لما محاماً في الكتاب الذي كتبه الخليفة للرجلين ما كان يريد أن يضع الخليفة - أو أحداً من المسلمين - أمام الأمر الواقع، والأمر الثاني أن تراجع الخليفة أبي بكر أمام اجتهاد عمر بن الخطاب لم يكن يعنى أنه كان مخطئاً في قراره الأول بالموافقة على الإعطاء، وإنما هي وجهة نظره الاجتهادية التي رأى بديلاً لها في اجتهاد عمر، أما الأمر الثالث فهو أن الحدة التي ظهرت في رفض عمر بن الخطاب للكتاب لم تكن حدة غضب أو ضيق على قرار الخليفة، قدر ما كانت حدة غيره للإسلام، ولذلك كان طبيعياً أن يحول القضية مع ذاك الرجلين من قضية تأليف قلبي رجلين إلى قضية الإسلام ذاته حين قال لهما: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما"^(١).

٥ - أن موافقة المسلمين على رأي عمر بن الخطاب لم تأت اعتباطاً، وإنما نتيجة الإقتناع بالمبررات التي دفع بها لإيقاف إعطاء المؤلف، من حيث إن الإسلام قد غدا في قوة ومكنة تجعلانه في غنى عن عدد قليل لا وزن له، بعد دخول أمم كثيرة في الإسلام، كما أنه ليس ثمة خوف من هؤلاء الذين يطلبون التأليف، بل كان الخوف عليهم أن يظلموا على نزعتهم التواكلية، ثم إن حق هؤلاء ليس حقاً موروثاً يتوارثونه جيلاً عن جيل.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٠؛ ٥٠٥ محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص ٣٨؛ ٥٠٥ محمد أنيس عبادة،

مرجع سابق، ص ٩٦-٩٧.

القضية الثانية : نظرة في التكييف الشرعي لقرار الإيقاف :

يمكن القول إن الصحابة لم يخالفوا الحكم الشرعي الخاص بإعطاء المؤلفه قلوبهم ما يستحقون من موارد مال المسلمين، وهذا ليس حكماً مسبقاً بالتحيز إلى هؤلاء الذين كانوا خير القرون، دون تبين لحقيقة مسلكهم، بل، فالناظر إلى هذا المسلك يدرك أنهم وجدوا أن بعض الأحكام الشرعية وردت مطلقة أو معللة، فلما بحثوها رأوا أن العلل التي صاحبت هذه الأحكام قد زالت، أو أن ما شرع له الحكم قد تغير، ومن ثم كان لزاماً أن يغيروا الأحكام تبعاً لذلك، وحكم المؤلفه قلوبهم يقع في دائرة هذه الأحكام^(١) ذلك أن المسلمين حينما امتنعوا عن إعطاء المؤلفه قلوبهم كانت قناعتهم أن المجتمع الإسلامي ليس به مؤلفه كى ينالوا نصيبهم من الزكاة، تماماً كما يشرع القرآن للزكاة، ثم يمر عصر لا يكون فيه فقراء ولا مساكين، فلا يوجد من يأخذ سهمهم في الزكاة، فيتوقف العمل بالنص القرآني حتى يوجد الفقراء والمساكين^(٢).

ومن ناحية أخرى يجب التفرقة - تفرعاً مما سبق - بين إلغاء النص الشرعي، وإيقاف العمل به، فالإلغاء النص يعنى أنه بات كأن لم يكن. ومن ثم تسقط حجتيه، لأنه صار غير موجود أصلاً، وذلك هو النسخ الذي تكلم عنه الفقهاء^(٣)، ولعل من بدهيات التشريع الإسلامي أن أحداً لا يستطيع بعد عصر النبوة وانقطاع الوحي أن يدعى امكانية نسخ حرف واحد من النصوص المنزلة، والمتبع لآراء الفقهاء والمفسرين يخرج بنتيجة مؤداها أن أحدا منهم لم يقل بنسخ حكم الآية المنزلة في مصارف الزكاة، وبالتالي فإن قيل إن الصحابة قد نسخوا حكم الآية فكيف يستقيم لهم ذلك، ثم أليس أولى منهم بالنسخ الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيف يستساغ أن الصحابة قد جهلوا بدهية من بدهيات التشريع الإلهي؟، خاصة وقد أثر عن الخليفة الأول - الذي أصدر القرار - أنه "كان يستشير أولى العلم من الصحابة، فرما اجتمع إليه نفر منهم، كلهم يتذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر قضاءً أمضاه، فإن أعيته الخيل جمع رؤوس الصحابة واستشارهم، فإن أجمع أمرهم على رأى قضى به، وإلا اجتهد برأيه"^(٤).

أما إيقاف العمل بالنص فمعناه أن النص باق كما هو، لكن حال دون تطبيقه تغير ظروف تحكيمة، أو عدم وجودها أصلاً، فإذا توافرت فليس ثمة مجال للمفاضلة بين تطبيقه أو عدم تطبيقه، حيث يصير الأئزم والأولى تطبيقه، والمتبع لمسلك الصحابة في تغيير الحكم تبعاً لتغير ظروفه يجدهم (لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل

(١) انظر: د. محمد مصطفى شليبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٢) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٠-١٨١.

(٣) انظر في النسخ مفهوماً وحقيقة: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٣، ص: ١٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٤٢، ص ١٠٥.

كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم المختلفة نحو "كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم"، أو "كيف تفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا"، ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة، ولا يسلمون بالتغيير إلا بعد قلب الأمر على وجوهه، والموازنة بين مصالحه ومفاسده، حتى إذا ما بان لهم الرجح عملوا به"^(١).

ومن ناحية ثالثة، فإن أحداً من الصحابة لم ينكر على عمر بن الخطاب ما أشار به، فلولا اتفاقهم على حقيقة ما أشار به، وأن مفسدة مخالفته أكبر من المفسدة المتوقعة لبادروا إلى إنكاره، ذلك أن الغاية من تشريع الإنفاق على المؤلفات قلبهم هو إعزاز المسلمين، وأن إعطاء الأموال للمؤلفة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان وسيلة لهذه الغاية، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وكثرة المسلمين أصبح عدم إعطائهم هو الذي يؤدي إلى إعزاز المسلمين "لأن إعطائهم في حالة الكثرة والمنعة إذلال للمسلمين وإظهار لهم بمظهر الضعف والقلّة، فهو يؤدي إلى عكس ما كان يؤدي إليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لاختلاف ظروف المسلمين"^(٢).

وإذ تكشف بعض ملامح التكييف الشرعي لقرار إيقاف الإنفاق على المؤلفات قلبهم، واستبان أنه لم يكن إلغاءً لنص منزل أو نسخاً له، فليس لأحد - باسم العصرية أو دعوى تجديد الأحكام دون أدنى ضابط شرعي - أن يخرج ليستشهد بفعل الصحابة في المؤلفات قلبهم، ويعتبره - خطأً - دليلاً على إلغاء تشريع قرآني محكم، وهي دعوى لاتعي حقيقة معنى الحكم الشرعي، وضوابطه"^(٣).

رابعاً - مقتضيات الأمن وإمكانية العودة إلى إعطاء المؤلفات قلبهم :

سبق القول أن الحكم الشرعي في المؤلفات قلبهم هو حكم غير منسوخ لكن يبقى رغم ذلك التساؤل عن قابلية تطبيقه - بعد قرار الخليفة الأول بإيقافه - من عدمه، والواقع أن ثمة اختلافاً بين العلماء حول هذا الأمر، فقد روى عن بعضهم "أنهم لا يعطون بعده، لأن الله قد أعز الإسلام وأهله، ومكن لهم في البلاد، وأذل لهم رقاب العباد، أو بعبارة أخرى لانتفاء العلة التي بمقتضاها يحق تأليف القلوب، وقال آخرون: بل يعطون لأنه صلى الله عليه وسلم قد أعطاهم بعد فتح مكة، وهذا أمر قد يحتاج إليه فيصيرف

(١) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) نقله د. بلتاجي عن صاحب فتح القدير. انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(٣) انظر الرد الوافي الذي دفع به د. بلتاجي على من قال بأن الخليفة الأول ألغى التشريع القرآني في سهم المؤلفات قلبهم، وأنه تجسراً على أن يحكم أحكاماً مخالف بدون شك هذا التشريع، انظر: المرجع السابق، ص ١٨٦-١٩١.

والذي عليه معظم الفقهاء أن عدم نسخ الحكم يبيح إمكانية العمل به، لأن هذا العمل ليس خاصاً بعصر النبوة، بل هو عام له ولسائر أمته بعده، ولذلك قال الشافعي وأبو حنيفة بل حق المؤلف باق إلى اليوم، إذا رأى الإمام ذلك، وهم الذين يتألفهم الإمام على الإسلام، وقال مالك لا حاجة للمؤلفة الآن لقوة الإسلام" (٢).

ولا خلافاً حقيقياً - كما ذهب البعض - بين الأئمة الثلاثة، "إذ أن الإمام مالكا قد نظر إلى عهده فرأى المسلمين في حال من القوة بحيث لا يحتاجون إلى التأليف فانتفت علته فلم يعد هناك مؤلفة، وكان يعنى عصره بهذا الحكم، أما إذا اقتضت مصالح المسلمين التأليف، فعندئذ يوجدون ويعمل بسهمهم" (٣).

ومن الحجج التي ساقها العلماء لإمكانية العودة إلى العمل بالحكم الشرعي:

١ - المعونة لصالح الدين "فلو وجدت ظروف يحتاج فيها أهل الإسلام إلى تأليف القلوب فعند ذلك يوجد المؤلف قلوبهم، ويجب نصيبهم المشروع بالقرآن والسنة، حتى لو كان المعطون أغنياء، لأن من أهداف الصدقة معونة الإسلام وتقويته، وما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه فإنه يعطاه الغني والفقير، لأنه يعطاه من يعطاه لا بالحاجة منه إليه، وإنما يعطاه معونة للدين" (٤).

٢ - كسب من لا يطيعون إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم في الطاعة كرها، "فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعون إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب، فله أن يتألفهم ولا يكون لفشو - انتشار - الإسلام تأثيره لأنه لم ينفع - أي حكم المؤلف - في خصوص هذه الواقعة" (٥)، أي ما حدث في عصر أبي بكر.

٣ - كسر شوكة الحاقدين على الإسلام، فإذا كان ثمة قوم "لا رغبة لهم في الإسلام إلا النيل منه، وكان في ردتهم ومحاربتهم ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة، فرأى الإمام أن يقيم لهم من الصدقة فعل ذلك لخلال ثلاث، الأخذ بالكتاب والسنة، والبقاء على المسلمين، وأن الإمام ليس يئاس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه، وتحسن فيهم رغبته" (٦).

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦٥ .

(٢) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٥، الشوكاني، نيل الأوطار، ج٤، ص ١٦٦ .

(٣) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٥ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(٥) انظر المرجع السابق؛ الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٤، ص ١٦٧ .

(٦) انظر: د. البلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٣ .

٤ - طبيعة المنهج الحركي للدعوة، التي قد تفرض تأليف بعض القلوب، ذلك لأن هذا المنهج سيظل يواجه في مراحل المتعددة كثيراً من الحالات التي تحتاج إلى إعطاء جماعة من الناس على هذا الوجه، إما إعانة لهم على الثبات على الإسلام، إن كانوا يجاريون في أرزاقهم لإسلامهم، وإما تقريباً لهم من الإسلام، كبعض الشخصيات غير المسلمة التي يرجى نفعها للإسلام بالدعوة له، والذب عنه هنا وهناك^(١).

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ١٦٦٩ .

المطلب الثاني القيم والمصالح الأمنية في قضية الأراضي المفتوحة عنوة

وهذه القضية - التي أثارَت اختلافاً في الرأي بين عدد من كبار الصحابة في خلافة عمر بن الخطاب - تتعلق بكيفية التصرف في الأراضي التي كان الفاتحون المسلمون يدخلونها بالقتال - أو بأي أسلوب آخر غير سلمى - هل يقون عليها في أيدي أهلها ويجرون عليها الخراج؟ أم يقسمونها باعتبار دخولها في أحكام الغنائم؟ . . . وقد شاء الخليفة أن يحسم مادة الاختلاف بإصدار قرار منع به تقسيم هذه الأراضي، ملتزماً في هذا الإصدار القيم التي أرسنها الشريعة في اتخاذ القرار السياسي، ومتحريراً من ورائه تحقيق مجموعة من المصالح الأمنية للمسلمين .

ولعل من دواعي اختيار الباحث هذه القضية أنها تثبت أن التحديات التي فرضتها حركة الفتح الإسلامي لم تكن في الإعداد لها عدةً وعتاداً، بل كانت كذلك في كيفية استيعاب آثارها المختلفة التي تعدت مجرد النصر وتحصيل الغنائم أو الفئ، ودخول الناس في دين الله أفواجا لتفجر - إضافة إلى ذلك - بعض القضايا التي اختلفت بشأنها وجهات النظر بين المسلمين في صدر الإسلام، حاكماً ومحكوماً .

كذلك فهي تؤكد أن الاختلاف في الرأي حول بعض القضايا التي تمس أمن المجتمع السياسي ومستقبل حركته السياسية قد تجره إلى الإغراق في النقاش والحوار فيما لا يحمد عقباه أحياناً، وأن كل الحكمة في انتزاع القيادة الشرعية زمام الأمور بالحق للخروج من هذا الاختلاف لتوحيد الكلمة وجمع الصفوف .

كما أنها تبرهن من ناحية ثالثة على أن حسم مادة الاختلاف أو تصفية المواقف المتأزمة لا يكون بتحطيم قيم الشرع، أو سلب الأمة إرادتها في التعامل مع قضاياها الحيوية وأن الإكراه والاستبداد بالرأي واتخاذ الإجراءات التي من شأنها تأكيد هيمنة الحكم وجبروته، كل ذلك قد يضمن تسوية النزاعات المختلفة حولها ظاهرياً، لكنه على المدى البعيد قد يفجر قضايا ومشكلات لا يجدى معها منطق العنف والإكراه .

والأمر في توضيح حقائق قضية الأراضي المفتوحة عنوة وقرار الخليفة الثاني بعدم تقسيمها يفترض الحديث في النقاط الأربع التالية:-

أولاً - موقع الأراضي التي افتتحت عنوة من تقسيم الأراضي التي فتحتها المسلمون:

هناك اجتهادات فقهية كثيرة حول هذا الموقع ومن بينها ما ذكره القاسم أبو عبيد

من أن "الأثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الأراضين بثلاثة أحكام، أرض أسلم عليها أهلها فهي ملك أيمانهم وهي أرض عشر لا شئ عليهم فيها غيره، وأرض افتتحت صلحاً على خراج معلوم فهم على ما صلحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه، وأرض أخذت عنوة فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة. . . وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام"^(١).

أما ابن قيم الجوزية فقد ذكر أن تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون كان يشمل من ناحية الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً من غير قتال، فلا خراج عليها، وليس فيها سوى العشر، وهذا كان في المدينة، وأرض اليمن، وأرض الطائف، وغيرها، كما كان يشمل من ناحية ثانية، ما ملك عن الكفار عنوة وقهراً، وهذه فيها روايتان، إحداهما أنها تكون غنيمة تقسم بين الفاتحين كالمثقول، وتكون أرض عشر لا خراج عليها، والثانية أن الإمام بالخيار إن شاء قسمها، وكانت لذلك عشرية غير خراجية، وإن شاء وقفها على المسلمين وضرب عليها خراجاً يكون كالأجرة لها غير مقدرة المدة بل إلى الأبد، فهذه عشرية خراجية. أما ما كان يشمل من ناحية ثالثة فهو ما صلح عليه المشركون من أرضهم على أن تقر في أيديهم بخراج يضرب عليها، وتكون الأرض لهم، فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم وتسقط عنهم بإسلامهم، ولهم بيع هذه الأراضي، والتصرف فيها كيف شاءوا، فإن تبايعوها بينهم كانت على حكمها في الخراج، وإن بيعت لمسلم سقط عنه خراجها، وإن بيعت لذمى قيل لا يسقط خراجها لبقاء كفره، وقيل يسقط لخروجه بالذمة من عقد من صلح عليها. وأما ما كان يشمل من الناحية الرابعة فهو الأرض التي جلا عنها أهلها فخلصها المسلمون بغير قتال، فهذه حكمها حكم العنوة، ترك وقفا ويضرب عليها خراج يكون أجره لمن تقع في يده من مسلم وكافر، ولا تتغير بإسلام ولا ذمة، وأخيراً فإن تقسيم الأراضي في نظر ابن قيم الجوزية كان يشمل خامساً الأرض التي صلح أهلها على نزولهم عنها فتكون ملكاً للمسلمين، وتقر في أيديهم بالخراج فحكم هذه الأرض أيضاً حكم أرض العنوة، إنها تعثر وقفا للمسلمين وتقر في أيديهم بالخراج، ولا يسقط هذا الخراج بالإسلام، ولا يمنعون من المناقلة فيها، ويكون ذلك مناقلة عن حق الاختصاص^(٢).

ويأتي الماوردي ليذكر أن "ماعد الحرم والحجاز من سائر البلاد فأربعة أقسام، قسم أسلم عليه أهله فيكون أرض عشر، وقسم أحياء المسلمون فيكون بما أحيوه معشوراً،

(١) انظر: القاسم أبو عبيد، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١، ص ٥٧.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه د. صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ج ١، ص ١٠١ وما بعدها.

وقسم أحرزه القائمون عنوة فيكون معشرا، وقسم صولح أهله عليه فيكون فيما يوضع عليه الخراج، وهذا القسم ينقسم قسمين أحدهما ما صولحوا على زوال ملكهم عنه فلا يجوز بيعه، ويكون الخراج أجرة لا تسقط بإسلام أهله، فتؤخذ من المسلم وأهل الذمة، والثاني ما صولحوا على بقاء ملكهم عليه فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم ويؤخذ من أهل الذمة ولا يؤخذ من المسلمين^(١).

ونظرة إلى هذه الآراء الفقهية يمكن ملاحظة الآتي :-

١ - أن تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة يدخل في إطار التقسيم الفقهي للنطاق الاقليمي للأراضي التي كانت تحت أيدي المسلمين منذ عصر النبوة، والواضح أن هذه الأراضي التي فتحت بصفة عامة، والتي فتحت عنوة بصفة خاصة احتلت جزءاً كبيراً من هذا التقسيم، وهذا يدل على أن المجتمع المسلم بلغ من الحيوية والفاعلية في أداء وظيفته الحضارية مبلغاً جعله يتعامل مع بدائل نشر الدعوة - إما من حيث قبولها، أو من حيث دفع الجزية، أو من حيث قتال الصادين عنها - بحرية وسعة؛ نتيجة قدرته على توفير الإمكانيات اللازمة لتنفيذ كل بديل وضمنان متطلبات تحقيقه.

٢ - أن بعض الفقهاء حينما أرجعوا أحد بدائل التصرف في الأراضي التي فتحت عنوة إلى الإمام المسلم، وحينما أوكلوا إليه بموجب هذا البديل الاختيار بين النزوع إلى تقسيم هذه الأراضي، أو عدم تقسيمها إنما ألقوا عليه أمانة الاختيار والحكم وفق ما يراه وينظره، لا باعتبار أهوائه أو مصالحه الخاصة، وإنما باعتبار مقاصد الشريعة في رعاية مصالح الأمة.

٣ - أن تنوع هذه الآراء - رغم الاختلاف المذهبي الفقهي الذي ينتمي إليه صاحب كل رأي - إذا ما أضيف إليه التكيف الشرعي لاجتهاد الخليفة الثاني في قضية تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة، وكيف أثر هذا الاجتهاد على رؤية الفقه الإسلامي لهذه القضية بعد ذلك، إنما يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الفقه - على تنوع مذاهبه - لم يخلق - ولا ينبغي أن يخلق - في خيالات أو قضايا مختلفة بعيدا عن واقع المسلمين، قدر ما يتعاقب معه ليأخذ به إلى خيارات متعددة تطلق حركته، وترشدها، وتعالج أزماتها على هدى من منهج الشريعة وأحكامها^(٢).

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

(٢) انظر في أول اسم الواقعية للفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى شبلي، الفقه الإسلامي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة، مرجع سابق، ص ٧٥ وما بعدها، وللمؤلف نفسه انظر: "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد"، المسلم المعاصر، العدد الثالث، رجب ١٣٩٥ - يوليو ١٩٧٥، ص ٣٩ وما بعدها، العدد الرابع، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥ - أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٥، ص ٢٩ وما بعدها.

٤ - أن اختلاف الفقهاء في قضية الأراضي التي فتحت عنوة كان له أثره في نظرتهم إلى كيفية التعامل معها، وترتيب الحكم الشرعي عليها، فالذين رأوا تقسيمها اعتبروها من قبيل الغنيمة، ومن ثم تكون أرض عشر لا خراج عليها، والذين رأوا عدم تقسيمها اعتبروها من قبيل الفئ، ومن ثم تكون أرض خراج غير مقدرة المدة، وكلا الفريقين استند إلى واقعة عمر بن الخطاب وخبرته في التعامل مع هذه المسألة، واعتبروها - الواقعة والخيرة - منطلقاً في الدفع بحججهم، إما بنقل رأي الخليفة في هذه المسألة، أو بنقل آراء بعض الصحابة الذين خالفوه، كما سيرد لاحقاً.

٥ - أن الحكم في قضية الأراضي التي فتحت عنوة يشير بالمقابل قضية أخرى تتعلق بمآل هذا الحكم فيما لو أخذت هذه الأراضي مرة أخرى عنوة من المسلمين، هل يظل يسري عليها لأنها - وإن أخذت - أرض تابعة للمسلمين، أم يسقط عنها بسرمان أحكام أخرى غير إسلامية عليها؟ والإجابة سيتم التعرض لها في حينه.

ثانياً - بداية إثارة قضية تقسيم الأراضي :

يقتضى الحديث عن بداية إثارة هذه القضية مناقشة أمرين، أولهما خاص بكيفية الإثارة أصلاً، والثاني مرتبط بدلالاتها. فأما كيفية إثارتها، فهنا تعدد الروايات التاريخية ويمكن تصنيف أهمها بين تلك التي أرجعت بداية الإثارة إلى عاصمة الخلافة وتلك التي أرجعتها إلى بعض أطرافها.

فأما التي أرجعت البداية إلى عاصمة الخلافة فهناك رواية ذكرت أن جيش العراق لما قدم على عمر بن الخطاب من قبل سعد بن أبي وقاص، جمع الخليفة كبار الصحابة، وشاورهم في تدوين الدواوين، وتقسيم العطاء بين المسلمين - كل حسب سابقته وهجرته - والتصرف في الأراضي التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فكان الاختلاف، على ما سيرد^(١)، وثمة رواية أخرى ذكر فيها أن الصحابة وجماعة من المسلمين أرادوا من الخليفة عمر بن الخطاب أن يقسم الشام، كما قسم الرسول صلى الله عليه وسلم خيبر، فرفض وقال "إذا أترك من بعدكم المسلمين لاشئ لهم"^(٢).

وأما الروايات التي أرجعت بداية إثارة قضية تقسيم الأراضي إلى بعض أطراف الخلافة فمنها رواية مفادها أن الخليفة لما قدم الجابية أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين

(١) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣-١٤؛ د. محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.

(٢) نفس المرجعين السابقين، وانظر رواية مشابهة للقاسم أبي عبيد في الأموال، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

فأشار عليه معاذ بن جبل بعدم فعله لمصلحة المسلمين، ومن بعدهم وأشار عليه أن ينظر أمرا يسع أولهم وآخرهم^(١)، وهناك رواية ثانية ذكر فيها أنه لما فتحت مصر بغير عهد قام الزبير إلى عمرو بن العاص، وطلب منه تقسيم أرضها، فرفض، فكتب عمرو إلى الخليفة، فثبته على عدم تقسيمها^(٢)، وثمة رواية ثالثة فحواها أن المحاربين طلبوا من سعد ابن أبي وقاص يوم فتحت العراق أن يقسم بينهم ما فتحوه، فرفض، فكتب هو الآخر إلى الخليفة، فأشار عليه بمثل ما أشار على عمرو بن العاص، وأمره بتقسيم الغنائم المنقولة من السلاح والثياب^(٣)، وتبقى رواية أخيرة مضمونها أن المحاربين بعد فتح الشام طلبوا من أبي عبيدة بن الجراح أن يقسم بينهم المدن وأهلها، والأرض وما عليها، فكان الرأي الأخير للخليفة، الذي أمر أبا عبيدة بمثل ما أمر به سابقه من قادة الأطراف^(٤).

ثالثا - اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي:

مر اتخاذ قرار عدم تقسيم الأراضي بعدة أطوار تتمثل في استشارة بعض كبار الصحابة، واستشارة نفر من المهاجرين والأنصار خاصة، ثم العودة إلى بقية المسلمين لاقتناعهم بالقرار الأخير، إلى أن انتهى الأمر بالإرسال إلى الأطراف لتنفيذ القرار^(٥).

تذكر الوايات التاريخية أن عمر بن الخطاب لما استشار نورا من كبار الصحابة في تقسيم الأراضي أبوا إلا التقسيم، لأن هذه الأراضي هي - في رأيهم - من حقوقهم بموجب أحكام الغنيمة، ولا ينبغي للخليفة أن يوقف حقوقهم فيها ليحبسها عنهم، ويمنعها للمسلمين وأتباعهم من بعدهم، وهم الذين لم يحضروا فتح هذه الأراضي، ولم يجاهدوا في سبيل الله مثلهم، لكن الخليفة رأى أن تظل الأراضي دون تقسيم على أن يفرض عليها الخراج، وكانت حجته أن الأراضي لو قسمت على الفاتحين فلن يجد المسلمون من بعد ذلك شيئا يتعيشون منه فيهلكون، فضلا على أن ذلك يحول دون إيجاد مصدر للإتفاق على الثغور، وتقوية الحصون للدفاع عن أطراف الخلافة، كما أن الأراضي لو قسمت فإن سكانها الأصليين - خاصة الذرية الصغيرة والأرامل - مآلهم الهلكة لأنهم لن يجدوا ما يتعيشون منه وقد سلبهم الفاتحون مصادر هذا العيش، ثم إن

(١) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦١ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٠ .

(٣) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠؛ أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٦ .

(٤) انظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٢ .

(٥) استخلص الباحث هذه الأطوار من: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣ وما بعدها، ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢، علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٥٥، ص ٥٧٣، د. محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ١٥١-١٥٢، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٤.

تقسيم الأراضي وقد أفضى إلى تقسيم المسلمين إلى فريق يجد ما يتعيش به، وآخر لا يجده سينتهي إلى تفجر النزاع والخلاف بين الفريقين، وقد يؤول ذلك إلى قتال وإراقة دماء بين المسلمين كقول الخليفة "فما لمن جاء بعدكم من المسلمين، فأخاف أن تفاسدوا بينكم في المياه، وأخاف أن تقتلوا"^(١).

فلما اختلف الصحابة مع الخليفة في الرأي واستند كل إلى حجته، أشاروا عليه باستشارة نفر من المهاجرين، ونفر من الأنصار - وهنا يبدأ الطور الثاني - ففعل الخليفة، بيد أن المهاجرين اختلفوا فيما بينهم، أما الأنصار فقد وافقوه وأقروا رأيه في عدم تقسيم الأراضي حتى قالوا "الرأي رأيك، فنعم ما قلت، وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن بالرجال، ويجر عليهم ما يتقوون به رجوع أهل الكفر إلى مدنها"^(٢)، أما وقد استبان للخليفة أن ثمة اتفاقا بين غالبية كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على رأيه، كان عليه أن يؤلف قلوب بقية الصحابة ومن تابعهم - ممن أبوا إلا التقسيم - وهنا يأتي الطور الثالث.

فقد حاول الخليفة إقناع هؤلاء البقية - وبالذات ممن أصروا على تقسيم أرض السواد خاصة^(٣) - وكان أشدهم في ذلك الصحابي بلال بن رباح، لكن عبثا ذهبت محاولته خلال يومين أو ثلاثة، حتى جاءهم بحجة من القرآن الكريم في سورة الحشر^(٤)، لكن يبدو أنهم ظلوا على رأيهم، حتى قيل إن ما أصاب المسلمين من الطاعون - في خلافة عمر - كان بسبب ذلك الاختلاف^(٥)، بيد أن ذلك لم يمنع الخليفة من اتخاذ القرار، بل أجمع على ترك التقسيم - كما ذكر أبو يوسف - وجمع خراج الأرض^(٦).

وفور إصدار القرار أرسل الخليفة إلى قواده يعلمهم بما هو ألزم فيما سألوا عن تقسيم الأراضي، وإن اختلفت الروايات أحيانا في تفاصيل ومضمون هذه الرسائل^(٧).

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤-١٥.

(٣) "والسواد هي أرض كسرى التي فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب من أرض العراق، سمي سوادا لسواده بالزرع والأشجار". انظر مزيدا من التفاصيل في الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٧٣، ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٣.

(٤) الآيات (٥ - ١٠).

(٥) انظر ما أورده أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣-١٤؛ وانظر أيضا: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٦) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣-١٤.

(٧) انظر بعض هذه الرسائل في: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢ - ١١٣؛ أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٨١-٨٢؛ القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠؛ محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٢٣٩؛ أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ص ٢١٧-٢١٨، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦.

ويمكن انطلاقاً من هذه الأطوار الخروج ببعض الدلالات التي تؤكد مدى الترابط الوثيق بين قيم ومقاصد الشريعة من جهة وبين تحقيق مصالح الأمة من جهة أخرى في قرار الخليفة بعد تقسيم الأراضي ومن ذلك:-

١ - أن جملة المصالح الأمنية التي استند إليها الخليفة - والذين وافقوه على رأيه - في اتخاذ هذا القرار يمكن تصنيفها بين نمطين، أولهما نمط المصالح الداخلية وأهمها سد الطريق على الخلاف والقتال بين المسلمين، وضمان توافر مصادر ثابتة لمعايش البلاد والعباد، وتوفير الحاجات المادية اللازمة للأجيال اللاحقة من المسلمين، وثانيهما نمط المصالح الخارجية والتي يتمثل أهمها في توفير ما يسد ثغور المسلمين، وسد حاجتها من الرجال والمؤن، والقدرة على تجهيز الجيوش بما يستلزمه ذلك من كفالة الرواتب وإدراج العطاء، وتمويل الإنفاق على العتاد والسلاح، وترك بعض الأطراف لتتولى مهام الدفاع عن حدود الدولة وأراضيها، اعتماداً على ما لديها من خراج^(١).

والذي يجب ملاحظته في هذه المصالح من ناحية أن الخليفة أراد أن يضع بقراره دعائم ثابتة لأمن المجتمع السياسي ليس في عصره فقط، بل وفيما يليه من عصور بعده، وعباراته - من مثل "فكيف بمن يأتي من المسلمين"، و"كرهت أن يترك المسلمون" التي توحى بنظرته المستقبلية لهذا الأمن الشامل - تشهد على ذلك، ومن ناحية ثانية أن تطور الأحداث السياسية في عصر الخليفة الثاني أثبتت صواب وصدق ما قرره^(٢)، وقد لا يكون من قبيل التجاوز إن قيل - وفقاً لرؤية

(١) تكشف جملة الأقوال التي رويت عن الخليفة بعض جوانب هذه المصالح وغيرها، ومن ذلك قوله: "تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء". انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠. وقوله "لولا أنى أترك المسلمين يبابا - لاشئ لهم - ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير". انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٢. وقوله "لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها سهمانا كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير سهمانا، ولكنى أردت أن يكون جزية تجرى على المسلمين، وكرهت أن يترك المسلمون لاشئ لهم". انظر: علاء الدين على المنقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٥٥. وقوله "إذا قسمت أرض العراق بعلوجها ١٠٠٠، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغره من أهل الشام والعراق" انظر: د. محمد مصطفى شلي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥٢، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٣. وقوله "وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليها فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يودونها فتكون فينا للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولن يأتي من بعدهم، رأيت هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، رأيت هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والبصرة ومصر، لابد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدراج العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج". انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤-١٥، د. محمد مصطفى شلي، تحليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥٣. وقوله "فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء، وحيزت". انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤، د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) انظر: ما أورده أبو يوسف تأكيداً لذلك في الخراج، مرجع سابق، ص ٢٩.

الباحث - أن تداعى هذا القرار بعد انتشار كبار الصحابة في أطراف الدولة إبان عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان كان من بين العوامل التي عجلت بتزدي الأمور في خلافته^(١).

٢ - أن تعدد أطوار اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي قد أكد أمرين أولهما أن بعض القرارات المهمة التي تمس المصالح الجوهرية للمسلمين قد تأخذ من الجهد والوقت الكثير، كما أنها قد تتطلب قدرا من الأناة في تبادل الحجج والبراهين، دون أن يتيح ذلك مجالاً للخلاف وتعميق هوة الانقسام أحيانا، أو يفوت بابا من أبواب تحقيق بعض المصالح الخاصة بأمن الأمة في حاضرها ومستقبلها. والأمر الثاني أن بعض القرارات المهمة التي قد تخرج بعد عسر النقاش والحوار، والبدائية المتعثرة لهما، يفرض على الحاكم الشرعي أن يكون أول المسلمين وآخرهم جهدا في السعي إلى تضييق هوة الخلاف، والتقريب بين وجهات النظر المتعارضة لكي يصل بالمسلمين إلى الحكم الشرعي فيما هو متنازع بشأنه.

٣ - أن تبادل الرأي والاجتهاد بين الخليفة والصحابة الذين لم يوافقوه على رأيه، وارتكان الكل في ذلك إلى النصوص المنزلة في اجتهاده يثبت أن الفيصل في إبداء الآراء في القرارات السياسية عامة والتي تمس مصالح المسلمين بصفة مباشرة خاصة، هو أن تجمى هذه الآراء مستندة إلى النصوص المنزلة، أو ما يبنى أو يتفرع منها من مصادر أخرى لا تخرج عن أحكامها في محتواها ومبرراتها.

٤ - أن لجوء الخليفة إلى استشارة أهل السابقة من كبار الصحابة العلماء في فقه الأحكام ومصادر الشرع، واستجابتهم بإخلاص النصيح له، يؤكد أن أهل الشورى لهم مواصفات خاصة تميزهم، فالذين يستشارون هم أهل الفقه والفهم والورع والدراية، الواعون لدورهم، أنهم بعبارة أدق الذين لا إمعية في آرائهم، ومن دأبهم توطين أنفسهم على قول الحق وفعله، غير خائفين في ذلك لومة لائم، من حاكم أو غيره.

٥ - ثم يبقى القول أن ما حدث للخروج بقرار عدم تقسيم الأراضي، يظل نموذجا لكيفية التعامل وفق آداب الحوار وأخلاقيات مناقشة القضايا، وتقليب أوجهها المختلفة، ابتداء بمرحلة التفكير في اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي - بصفة مباشرة أو غير مباشرة - وعلى رأسهم الخليفة لم يخرج على هذه الآداب رغم اختلاف اجتهاداتهم بشأنه.

(١) انظر: مزيدا من التفاصيل في: مصطفى منجد، مرجع سابق، ص ٢٣٨-٢٣٩.

رابعاً - نظرة في التكييف الشرعي لقرار الخليفة :

ثمة رأيان يتنازعان التكييف الشرعي لقرار الخليفة بعدم تقسيم الأراضي، فهناك رأي من ذهب إلى أن هذا القرار هو نوع من الاجتهاد في فهم أحكام الغنيمة ولا يخرج عن نطاقها، خاصة وأن الخليفة قد سلم للمخالفين له بأحقيتهم في التقسيم، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض الأراضي التي فتحت عنوة، استناداً إلى آية الغنيمة^(١)، ولكنه يبين المانع فيما روى عنه من أقوال سبق ذكرها، وقد رجح أصحاب هذا الرأي رأيهم بعدة حجج، أولاً أن حكم الغنيمة هو التقسيم لما ورد في القرآن، ولما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم عقب فتح خيبر عنوة، والخليفة لم يبعد عن هذا الحكم، بل دليل اعترافه بأن ما ذهب إليه إنما هو رأي لا نص فيه، وبدليل قوله: "لولا أن أترك الناس يبابا - ليس لهم من شيء - ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها". والحجة الثانية أن الخليفة كان قد هم بتقسيم أرض السواد، وما أقدم على ذلك إلا وهو يعلم أنها تجرى عليها أحكام الغنيمة لولا أن الصحابي معاذ بن جبل - كما سبق - نصحه بعدم تقسيم الأراضي، وأشار بضرب الخراج عليها. والحجة الثالثة أن ما روى عن احتجاج الخليفة ببعض آيات سورة الحشر، هو تكليف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن، لأن هذه الآيات نزلت في أحكام الفئ فكيف يحتاج الخليفة بها في أحكام الغنيمة، خاصة وأن الأثر المروى عن الخليفة مقدوح في عدالة راوية، أما لو صح الأثر، فيكون احتجاج الخليفة بآيات الفئ من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها وهو أن لا يكون متداولاً بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء، وهذا يلتقى مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة، لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو الفئ، والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قول الخليفة أنه رأى، كما لا يتنافى مع سياق الآيات، وسبب نزولها^(٢).

أما الرأي الثاني في تكييف قرار الخليفة بعدم تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة فهو رأي من مال إلى القول بأن حكم الأراضي التي لم يقسمها الخليفة هو حكم الغنيمة لا حكم الفئ، وهو ما ذهب إليه الرأي الأول، بيد أن هذا الرأي أقام هذا الحكم على أساس مصالح الأمة، وأن الخليفة اختار أحد بديلين بما يتفق وتحصيل هذه المصالح، فكان هذا الرأي جعل الحكم في الأراضي المفتوحة عنوة يدور مع مصالح الأمة، فإن اقتضى التقسيم قسمت، وإلا لم تقسم، ومن حجج هذا الرأي أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في التصرف في الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة في عصره، فبعض هذه

(١) في سورة الأنفال، الآية ٤١ .

(٢) انظر: د. محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام، ص ٥١ وما بعدها.

الأراضي قسمها كأرض بنى قريظة، وبعضها طبق عليها حكم الغنيمة وتركها لأهلها يزرعونها على أن لهم نصف الثمار، وللمسلمين نصفها كأرض خيبر، وأرض وادي القرى، بعد فتحها عنوة بقتال، وبعضها الثالث فتح عنوة ولكنه تركها بأيدي أهلها، ولم يجعل للفاحين فيها أي حق، ولا يمكن للرسول صلى الله عليه وسلم مخالفة حكم مقرر في القرآن الكريم، كما أن توقف كبار الصحابة، ورفضهم التصرف في الأراضي المفتوحة حتى يستفتوا الخليفة يأتي مدعماً لهذا الأمر البدهي، ومن ناحية أخرى، أن مفهوم الغنيمة هو كل ما يغنمه المسلمون من أموال الذهب والفضة والجواهر وغيرها، وليس منه الأراضي المفتوحة، بيد أن ذلك لا يعني أن الإسلام قد ترك هذه الأراضي بلا تشريع، وإنما رد هذا التشريع إلى الاجتهاد في حدود ضوابط المصلحة الشرعية، لأن تشريعها يقع ضمن الأمور التي وضعت لها قواعد عامة - لا تفصيلية - ترك للمسلمين صياغة تفاصيلها بحسب اجتهادهم، وتحريم الحق والصالح العام^(١).

(١) انظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٣.

المطلب الثالث

القيم والمصالح وقرار الاستخلاف السياسي

والقرار الذي يعنيه الباحث هو قرار عمر بن الخطاب بالاستخلاف من بعده وفق نظام محدد صاغه، وأوصى باتباعه وكفالة الضمانات التي تخرج به إلى حيز التنفيذ، وصولاً إلى اختيار خليفة المسلمين بعده، ويحیی اختيار هذا القرار مبرراً من خلال أنه يقدم المثل ويعطى النموذج لقيادات المسلمين في كيفية التفكير في حل مشكلة الاستخلاف السياسي، والدفع في سبيل ذلك بما يتفق وفقه الواقع، لقد كان قرار الخليفة الثاني استمراراً للقدرة على التصدي لمشكلة الوجود السياسي التي كانت تتفجر بفعل الفراغ القيادي لجماعة المسلمين في عصر الخلافة الراشدة، وهذا يعني أن اجتهاد الخليفة الثاني لم يكن إلا الخط الثالث في سلسلة الخطوط التي اتبعت لحل مشكلة الاستخلاف على السلطة منذ عصر النبوة، أما الخط الأول فقد جاء عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لما تولى المهاجرون والأنصار التصدي لهذه المشكلة باختيارهم الخليفة الأول، حين أن الخط الثاني تمخض عن اجتهاد الخليفة أبي بكر لما أثر استخلاف عمر بن الخطاب ليكون قائد الجماعة السياسية بعده^(١).

ومن ناحية أخرى فإن هذا القرار إنما يضع حدوداً وضوابط لكيفية الاجتهاد وللإقتداء بالسنة النبوية، وسنة الخلفاء الراشدين في صياغة أسلوب الاستخلاف السياسي، إذ يكشف القرار - كما سيرد - عن إرادة الخليفة الثاني ورغبته في أن يجمع بين هاتين السنتين ليحقق للمسلمين خير الإقتداء بهما، والسير على نهجهما فيما ومبادئ، وإن لم يستلزم ذلك اقتباس نفس الأشكال التنظيمية، التي ظهرت من قبل، والتي قد يفرض فقه الواقع تغييرها.

كما أن القرار يؤكد أن القيم الإيمانية والمقاصد الشرعية - دون تفريط أو إفراط - إنما هي الضوابط الأساسية في كل استخلاف سياسي يتحرى المجئ في ظلال الإسلام وأصوله، أما مضادات القيم والمنافع الدنيوية فلا مجال لها في الاستخلاف السياسي، في الإسلام، ذلك أن الاستخلاف أمانة ورعاية، ومضادات القيم والمنافع الدنيوية إذا تحكمت في عملية الاستخلاف لا ينتج عنها إلا تضييع أمانته وتبديد رعايته، وإذا ضيعت الأمانة لم تبق إلا الخيانة، وإذا بددت الرعاية لم يبق إلا الإهمال، وكلاهما من آفات تولى السلطة في المنهج الإسلامي.

(١) انظر تفاصيل الاستخلاف في كلا الخطابين في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٥٥ وما بعدها، ص ٦٩ وما بعدها.

وسوف يتم التعرف على أبعاد هذا القرار من خلال الآتي:-

أولا - الخليفة ومآزق الاختيار للخلافة :

تذكر الروايات التاريخية أن الخليفة الثاني لما أشير عليه أن يستخلف من بعده - ليحسم مشكلة الاختيار السياسي التي تفجرت من قبل منذ عصر النبوة - قال: "إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيع الله دينه"^(١)، هذا القول رغم إيجازه يلخص بعض ملامح الحيرة، أو صعوبة الاختيار التي استبدت بالخليفة لما وضع أمام مشكلة الاستخلاف، أما بقية هذه الملامح فمن شواهدنا أنه كان في بعض الأحيان يرفض التفكير في الاستخلاف، ولذلك رد اقتراح بعض الذين أشاروا عليه باستخلاف ابنه عبد الله بن عمر^(٢).

وكان من شواهدنا أيضا أنه لما كان يسأل عن رفض الاستخلاف يدفع بأنه لا يريد أن يتحمل أمر الخلافة حيا بالمسائلة عن حقوقها وأمانتها حفظا ورعاية، أو ميتا بالمسائلة عن أعماله، وأعمال من استخلفه على المسلمين بعده^(٣).

كما كان الخليفة في بعض الأحيان يرى الاستخلاف أمراً ضروريا، ولذلك أشار على بعض المسلمين أن يعهد إليهم بالخلافة بعده، كما فعل مع عبدالرحمن بن عوف، الذي امتنع منها لما سأل الخليفة إن كان يشير عليه بذلك أم الأولى تركها، فأوصاه بتركها، وعدم الجهر بذلك حتى يعهد إلى الصحابة الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض عنهم^(٤).

كذلك ذكرت بعض المصادر أن الخليفة كان يتمنى في بعض الأحيان وجود بعض الصحابة ليوليهم الخلافة، لما رآه فيهم من جداره واستحقاق، لقد تمنى أن يكون أبو عبيدة حيا، وكذلك أبو سلمة - الصحابيان - ليولي أحدهما السلطة، لأن الأول أمين الأمة، ولأن الثاني كان شديد الحب لله، على حد قوله فيهما^(٥). وأخيرا فمن شواهد الحيرة التي وقع الخليفة فيها قبل استخلافه إقلاعه عن الهم بتولية علي بن أبي طالب، بعد أن طالبه المسلمون بأن يعهد إليه عهداً من بعده، ويسدو أن وراء إجحامه عن ذلك - رغم إخباره أن عليا أحرى المسلمين بأن يحملهم على الحق - أنه أشفق على نفسه من عاقبة الاختيار بدليل قوله: "وددت أن أنجو منها، لا لي، ولا علي"^(٦). ويأتي التساؤل

(١) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ج٥، ص ٢٥٠.

(٢) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٨.

(٣) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٨.

(٤) انظر: تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢، ص ١٢٥.

(٥) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٦؛ وانظر أيضا: Muir, Op.Cit., P. 204.

(٦) انظر: العقاد، مرجع سابق، ص ١٥١.

عن حقيقة هذه الحيرة له ما يبرره .

من ناحية فإن الخليفة - من حيث أدرك أنه في مقام التحرى للحق - كان يعلم أنه يجب عليه إخلاص النصح للمسلمين، وإلا كان غاشا لرعيته، والغش له سوء العاقبة، ولذلك كان يقول بنفسه: "من استعمل رجلاً لمودة، أو لقرابة لا يشغله إلا ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"^(١).

ومن ناحية ثانية فإن الخليفة لم يكن يساوره شك في أن النموذجين اللذين سبقاه في الاستخلاف بعد عصر النبوة، وبعد أبي بكر، كانا يلتزمان قيم الشرع ومقاصده، ومن هنا تملكه الحرص على أن لا يبدو باتباع أحدهما رافضا للآخر فيفقد ميزة الاقتداء بهما معا، ولذلك كان يقول: "إن مثلى ومثل صاحبي كثلاثة نفر سلكوا طريقا فمضى الأول وقد تزود زادا فبلغ، ثم اتبعه الآخر فسلك طريقا فأفضى إليه، ثم اتبعهما الثالث، فإن لزم طريقهما ورضى بزادهما لحق بهما، وكان معهما، وإن سلك غير طريقهما لم يجامعهما أبدا"^(٢).

ويلحق بذلك أن الحيرة قد تكون شيئا طبيعيا يلزم بعض القرارات التي يكتنف اتخاذها في البداية عدم وضوح الرؤية، وإبهام النتائج وردود الأفعال، نظرا لأن مثل هذه القرارات غالبا ما تكون معقدة التركيب، ومتعددة الأبعاد والمكونات، ولذلك قد تمر بمراحل كثيرة بين التقلب والتحول حتى يبدو الأمر معها وكأنه لا قرار في البداية، مع أن العكس قد يكون هو الصحيح في النهاية"^(٣).

ثانيا - تصور الخليفة النهائي لحل مشكلة الاستخلاف :

أقام الخليفة عمر بن الخطاب تصوره لحل مشكلة الاستخلاف على أساس الجمع بين أسس اختيار القيادة التي تمخضت عن تجربتي ما بعد عصر النبوة، وما بعد خلافة أبي بكر، وقد جاء مضمون هذا التصور في مجلس للشورى جمع خلاله كبار الصحابة وقال "عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم من أهل الجنة . سعيد بن زيد، ولست مدخله، ولكن الستة على بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، ابنا عبدمناف، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، خالا رسول الله صلى الله عليه وسلم، والزبير بن العوام، حواري رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلحة الخبير ابن عبيدا لله، فليختاروا رجلا، فإذا لولا واليا فأحسنوا مؤازرته وأعينوه . إن اتتمن أحدا

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٩٥ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٦، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٠٥ وما بعدها، ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج٣، ص ٢٠٧ .

(٣) انظر في الأبيجة المركبة للقرار السياسي: د. حامد ربيع، نظرية التطور السياسي، مرجع سابق، ص ٠٣ .

منكم فليؤد إليه أمانته" (١) .

والتأمل في هذا التصور على إيجازه يتوقف عند ثلاثة أمور مهمة تتمثل في التالي:-

١ - أساس الجمع بين تجربتي الخلافة في هذا التصور:

حرص الخليفة على ترك بعض السعة للمسلمين في عملية الاختيار، فلم يحدد أحدا بعينه ليكون الخليفة بعده، وبالتالي لم يكن ثمة مجال لأن يوصى باختياره من بعده، كما فعل الخليفة الأول بعد أن اختاره بعده للخلافة، كذلك لم يشأ الخليفة أن يدع الأمر في غاية السعة بل ضيق حدودها، ولم يترك المسلمين ليقرروا ما يشاؤون، فيعودون إلى مزالق ما حدث يوم السقيفة، وإنما حصر الاختيار في أولئك الستة الذين ذكرهم دون بقية المسلمين، وهنا تبرز عدة ملاحظات . أولاها أن الخليفة الثاني باعد بين ابن عمه سعيد ابن زيد وبين الخلافة رغم سابقته في الإسلام، لأنه خشى أن تراعى فيه قرابته منه فيوليه المسلمون . والثانية أنه لما أوصى أن يدخل ابنه عبدا لله بن عمر في مجلس الشورى (٢)، لم يجعل له نصيبا في الاستخلاف، بل جعله أداة للنصح والتوجيه والترجيح بين الصحابة حال اختلاف آرائهم كما سيرد، ومعنى ذلك أن الخليفة أخرج أهله من الخلافة - سواء بإخراج سعيد بن زيد، وابنه عبدا لله - ليظهر مدى التحرز والدقة في تحري الاختيار بعيداً عن الميل أو المحاباة، أو توريث السلطة . أما الملاحظة الثالثة فهي أن الخليفة لم يكتب عهداً بتصوره للاستخلاف كما فعل الخليفة الأول معه قبل وفاته (٣)، ويبدو أنه لم يكن ثمة مجال لذلك الإجراء، خاصة أن الظرف السياسي - بين نزيف جراحة وانقضاء أجله - كان يستدعى التعامل مع مشكلة الاستخلاف بصورة عملية تعويلا على الالتزام الديني، أكثر من مجرد كتابة عهد بذلك، ثم إن قيم ومقاصد العهد الذي كتبه الخليفة الأول كان بمثابة وثيقة التزام لكل خليفة بعده لا لعمر بن الخطاب وحده، فلماذا يكتب عهداً جديداً؟ . أما الملاحظة الخامسة فإن استعراض أسماء من رشحهم الخليفة لتولي الخلافة يكشف عن أنهم كانوا جميعاً من قريش، رغم اختلاف القبائل التي ينتمون إليها، وبعبارة أدق كانوا من المهاجرين، ولعل ذلك كان مسaire لما استقر عليه الأمر في ولاية السلطة من جعل الخلافة في قريش، والوزارة في الأنصار منذ يوم السقيفة .

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج-٤، ص ٢١٨، وانظر روايات أخرى لابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج-٢، ص ٦٥-٦٦، ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج-٣، ص ٤٢ .
(٢) انظر: الكاندهلوي، مرجع سابق، ج-٢، ص ١٥-١٧؛ ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، ج-٧، ص ٤٥ .
وقد ذكر محمد عزيز - خطأ - أن الخليفة جعل مع الستة ابنه عبدالرحمن، والصحيح أنه عبدا لله بن عمر .
انظر:

Mahammad Aziz, Op.Cit., P. 113.

(٣) انظر تفاصيل هذا العهد في: الكاندهلوي، مرجع سابق، ج-٢، ص ٦٣-٦٥، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج-١، ص ١٤٤ .

٢ - المصالح والمقاصد الأمنية التي تحراها الخليفة في تصوره :

الواقع أن البحث لمعرفة مجمل هذه المصالح لا يخرج عن كونه مجرد تكهنات أو اجتهادات من قبل الباحث، خاصة وأن المصادر التاريخية لا تسعف في هذا الشأن كثيراً، وفي البداية لعل الخليفة رأى أن ترك الأمر في غاية السعة قد يكرر أحداث السقيفة، وكان أحد شهوده- وما جرى فيها من اختلاف وتنازع، ويبدو أنه من نفس المنطلق رأى أن عدم توسيع الأمر سوف يحصن الخلافة - فيما لو زهد فيها أهل السابقة من كبار الصحابة - من أن يصل إليها من لا سابقة له ولا دين .

كذلك ربما رأى الخليفة أن تقييد نطاق الاختيار في شخص بعينه قد يضيق السبيل على الأجدد بها، خاصة وقد كان الذين توافرت فيهم شروط الخلافة أكثر من صحابي، كما قد يفتح الباب لاتهامه بالتحيز إلى من رشحه دون الآخرين .

ويضاف إلى ذلك أن الخليفة قد يكون أصابه الخوف والحذر - إن ترك للناس الأمر دون استخلاف - من أن يستشرى فيهم التحزب بين التيارات المختلفة التي كانت تعمل في المجتمع السياسي، ومن ثم فمتى تم اجتماع مجلس الشورى واتفق حاضروه على أحدهم فسوف يتابع الناس بالبيعة العامة، فتسكن هذه التيارات، وبسكونها تسكن الفتنة فيأمن المسلمون^(١) .

كما أن الخليفة ربما يكون قد حاول التوفيق بين رغبته في عدم تحمل الأمر حياً وميتاً بما في ذلك من إشفاق على نفسه من المساعلة عن الخلافة في الدنيا والآخرة، وبين مسؤوليته عن رعيته أمام الله في عدم تضييعها من بعده .

ولعل الخليفة أراد أن يضرب للمسلمين مثلاً في كيفية التوفيق - لا التلفيق - بين ضرورة الاقتداء بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وضرورة الاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين، وأن يثبت أن خير منهج سياسي للأمة منوط بالالتزام بهدى هذا التوفيق، وبذلك ينزل المسلمين عند الالتزام بحديث "اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وأطيعوا من ولاة الله أمركم، ولا تنازعوا الأمر أهله ولو كان عبداً سوداً، وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا على نواجذكم بالحق"^(٢) .

وأخيراً ربما أراد الخليفة أن يستجيب لبعض نصائح من أشاروا عليه بالاستخلاف، وقد ذكر ابن الجوزي أن المسلمين لما رأوا عمر بن الخطاب في النزاع الأخير طلبوا منه أن يوصى ويستخلف، فكان يومئذ إلى الصحابة الستة، وفي رواية أن الطيب الذي كان

(١) انظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ٤٢٨-٤٢٩ .

(٢) انظر: الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين في الحديث، وفي ذيله تلخيص المستدرک للنهي،

بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨-١٩٧٨، ج١، ص ٩٦ .

يعالجه من طعنات أبي لؤلؤة الجوسى هو الذي أشار عليه بذلك، وفي ثالثة أن ابنه عبدا لله بن عمر لما علم أنه غير مستخلف جاءه ليعدل عن ذلك، فأبى ورد عليه بأن الله سيحفظ دينه^(١).

٣ - أساس اختيار الخليفة للصحابة الستة :

إن ما ورد عن الخليفة يوضح الأساس القيمي الذي بنى عليه اختياره لهؤلاء الصحابة دون غيرهم، فقد روى عنه قوله "إنى نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون الأمر إلا فيكم، وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنكم راض. إنى لا أخاف الناس عليكم إذا استقمتم، ولكنى أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس"^(٢).

فالقيم هى التى حكمت اختيار الخليفة، والقيم هى التى رجحت كفتهم داخل المجتمع السياسي، ومجمل هذه القيم من جهة أولى العدل في الاختيار، فقد دقق الخليفة ومحصى الأمر قبل الترشيح للخلافة، وعرف من سيختارهم، وراجع قوائم من هم أجدر بالولاية، واستشار قبل تحمل قرار الاستخلاف، وتلك بعض المعاني التى تضمنتها عبارته "إنى نظرت . . ." الذى صدر بها الخليفة خطابه. وكانت هناك أيضا الكفاءة في القيادة - من جهة ثانية - فأولئك الذين رشحهم الخليفة كانوا رؤساء في أمتهم، وكانوا قادة لها، أي أنهم كانوا على درجة من كفاءة التدبير وحسن سياسة الأمور أوصلتهم إلى هذه المكانة، ولذلك كان منطقيا أن يقول الخليفة "ولا يكون الأمر إلا فيكم" وكأنه أراد أن يتساءل إذا لم يكن الأمر لمن هو جدير بالخلافة فلمن يكون إذا؟.

ويضاف إلى القيمتين السابقتين من جهة ثالثة علو المنزلة عند الله وعند رسوله، فماذا كان ينقص هؤلاء المرشحين بعد أن رضى الله عنهم برضاء رسوله عليهم، وهل تخرج مقاصد السلطة السياسية على هذا الأصل.

وهناك أيضا من جهة رابعة الاستقامة، وهى من الأسس الراسخة في الترشيح للخلافة وقد كان الخليفة حريصا على أن يذكر من اختارهم بضرورة حفاظهم على استقامة الوجهة والمقصد والمنهج والخلق، ومن هنا تبلو قيمة قوله "يامعشر المسلمين إنى لا أخاف عليكم إنما أخافكم على الناس، إنى قد تركت فيكم اثنين لن تيرحوا بخير ما لزمتموهما، العدل في الحكم، والعدل في القسم. وإنى قد تركتكم على مثل مخزقة - طريقة - النعم إلا أن يتعوج قوم فيتعوج بهم"^(٣).

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٢٤٤ .

(٢) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٨، الكانداهلوى، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥ .

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج٥، ص ٨٠٧ .

٤ - تصور الخليفة والإجراءات الأمنية لتنفيذه :

لم يكتف الخليفة بصياغة تصوره للاستخلاف بل حصنها ببعض الإجراءات التنفيذية التكميلية لكي يخرج هذا التصور إلى حيز الوجود بعده .

فتمة إجراء أول كان يتعلق بتحديد طريقة اختيار الخليفة من بين المرشحين الستة وكان قوام هذا الإجراء "إن اجتمع خمسة ورضوا رجلا، وأبى واحد فأشدخوا رأسه - أو اضربوا رأسه - بالسيف، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم، وأبى اثنان فاضربوا رؤوسهما، فإن رضى ثلاثة رجلا منهم، وثلاثة رجلا منهم فحكموا ابن عمر، فأبى الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبدا لله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم ابن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس"^(١).

هذه العبارة تحمل أكثر من معنى، ومن ذلك أن الخليفة الثاني حرص على أن تتم عملية الاختيار وفقاً للأصول المنزلة في التشاور وتبادل الرأي، وعدم الاختلاف، ومن ثم فقد قطع الطريق أمام الاستبداد بالسلطة والاستئثار بها غضباً وإكراهاً.

وفوق ذلك فإن العبارة توحى بأن الخليفة أتاح لأعضاء الشورى الاختلاف أثناء القيام باختيار أحدهم، لكن وفق حدود لا تبيح لهم التمادي في ذلك، ولذا وضع أمامهم أكثر من بديل للاختيار، وأدخل ابنه عبداً لله بن عمر للترجيح إذا حدث الاختلاف، وجعل المرجح من بعده عبدالرحمن بن عوف، لأن ابنه كان مبعداً عن الخلافة ومن ثم فقد برئ من تهمة الانحياز إلا لصالح المسلمين، أما الآخر فكان من أبعد الصحابة حياءً للسلطة خاصة لما رفض اقتراح الخليفة - كما سبق - بتولي أمر الخلافة لما نصحه بالبعد عنها .

كذلك فإن العبارة تؤكد أن الخليفة حين صرح باستعمال السيف لم يخرج على الأصول المنزلة، لأن الظرف السياسي لم يكن في حاجة إلى مزيد من الاختلاف والتصدد، ولأن الخروج على إجماع الأمة هو سعى إلى تمزيق صفها، وهو ما نهى عنه الحديث الشريف "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهى جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان"^(٢).

أما الإجراء الثاني فكان متعلقاً بعمدة الاجتماع لاختيار الخليفة الجديد، فقد أمر عمر ابن الخطاب أن يتشاور أصحاب الشورى ثلاثة أيام ثم لا يكون بعدها إلا اختيار

(١) انظر: «إبري»، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٢٩؛ ابن الاثير، الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص ٦٦-٦٥ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص ٢٤١ .

أحدهم وقد ألزمهم باستشارة المسلمين في نفس المدة^(١)، لقد حاول التوفيق بين اعتبار التعجيل بالاختيار وذلك ما كان يتطلبه الموقف السياسي، وبين اعتبار التزوي والتأني قدر الاستطاعة حتى لا يخرج الاختيار أهوجاً متسرعاً فيتحمل المسلمون تبعاته بعد ذلك .

والإجراء الثالث جاء مرتبطاً بضرورة استشارة بقية المسلمين، فقد أصر الخليفة على أن لا تقتصر عملية الشورى على الصحابة الذين ألزمهم اختيار أحدهم من بينهم، بل رأى ضرورة امتدادها إلى من بالمدينة من المهاجرين والأنصار وقادة الجيوش^(٢)، وهذا يعنى من ناحية أنه لم يرد فصل قرار الاختيار عن إرادة الأمة كلها، ولذلك لم يوافق ابنه عبد الله على الدخول في أصحاب الشورى بعد موت الخليفة حتى يستشيروا من أمر الخليفة باستشارتهم^(٣)، ويعنى من الناحية الثانية أنه أراد اظهار أن حصر الشورى في الصحابة أعضاء الشورى لا يفتتت على حق المسلمين فيها، كما أنه من الناحية الثالثة حين جعل الشورى في عاصمة الخلافة كان يصدر عن إرادة التوفيق بين ضرورة الاستشارة خلال الأيام الثلاثة التي حددها، وضرورة الفراغ من الاختيار خلالها، ومن ثم بات متصوراً أن يقتصر دور الأطراف على المبايعة .

أما الإجراء الرابع فكان خاصاً بحراسة مجلس الشورى، فقد أوكل الخليفة إلى خمسين رجلاً من الأنصار يقودهم الصحابي أبو طلحة الأنصاري، والمقداد بن الأسود حراسة مجلس الشورى خلال انعقاده، وأمرهم بالإقامة عند باب من سيجتمع أعضاؤه عنده، كما أمرهم أن لا يسمحوا لأحد بالدخول عليهم، وأن لا يتركوا المجتمعين أكثر من ثلاثة أيام حتى يؤمروا أحدهم^(٤)، ويبدو أن الخليفة بإجراءاته هذا أراد تأمين سلامة المجتمعين من محاولة الاعتداء عليهم، وضمان انعقاد مجلسهم على وجه السرعة، وضمان الجدلية في إجراء الاختيار، فضلاً على الإحالة بين المجتمعين وبين أن يتطرق إلى اجتماعهم من يحاول إفساد مقصدهم، ويظل الوضع المتردى الذي تفجر عقب اغتيال الخليفة على ما هو عليه .

والإجراء الخامس كان متعلقاً بسد الفراغ القيادي خلال انعقاد الشورى، فقد آثر عمر بن الخطاب أن لا يترك المسلمين هملاً لا قائد لهم خلال انعقاد الشورى، فأسند قيادهم إلى الصحابي صهيب الرومي، وأمره أن يصلى بالمسلمين خلال الفترة التي

(١) انظر: ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، ج٧، ص ١٤٥، الكاندهلوى، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥-١٦ .

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥-١٦ .

(٣) انظر المرجع السابق .

(٤) انظر المرجع السابق؛ ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، ج٧، ص ١٤٥ .

حددها لاختيار الخليفة الجديد^(١)، وهكذا حتى لا يسود منطق الفوضى والاضطراب، أو يستعلى دعاة الفتنة والإفساد.

أما الإجراء الأخير فقد أتى متصلاً بكفالة أمن المطعم والمشرب للمسلمين، وتلك كانت المهمة الأخرى التي أوكلها الخليفة إلى الصحابي صهيب الرومي، فقد أمره الخليفة - بجانب إمامة الصلاة - بالإشراف على إطعام المسلمين طوال الأيام الثلاثة، وكفالة شرابهم^(٢)، ويبدو أن الخليفة أراد أن لا يهلك الناس بالإغراق في الحزن، وعدم تدبير موارد معيشتهم، وقد روى أن الناس لما توفى الخليفة كفوا عن الطعام، فأعادهم ابن عباس بقوله: "يا أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات فأكلنا بعده وشربنا، ومات أبو بكر فأكلنا بعده وشربنا، وأنه لا بد للناس من الأكل، فمد يده فأكل وأكل الناس"^(٣).

٥ - الخليفة وتحديات تصوره للجماعة السياسية بعده :

الواقع أن الضمير الجماعي المسلم وضع أمام اختبار قاس عقب وفاة الخليفة الثاني، أنه اختبار مدى القدرة على نقل تصوره لحل مشكلة الاستخلاف بالطريقة التي حددها ووفق الإجراءات التي رسمها، وقد عقد هذا الاختبار وزاده صعوبة وحرجا أن المسلمين وجهوا من خلاله بتحديات أربعة، أولها، هو بيت الخلافة القرشي الذي يمكن أن يخرج منه الخليفة، وما مدى موقع ذلك من إرادة الأنصار وبقية المسلمين في الاختيار؟ والثاني ما العمل لو تمحور الاختيار بين البيتين الهاشمي والأموي؟ وما هي ضمانات الخروج بعيداً عن المنافسة التاريخية القديمة بين الفرعين القرشيين؟. والثالث كيف يمكن تمييز العوامل التي قد تحول دون اجتماع أصحاب الشورى، أو على الأقل تعطيله؟ والرابع كيف يمكن الإسراع بتنفيذ إجراءات الاختيار خلال المدة التي حددها الخليفة قبل وفاته؟.

(١) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ج٧، ص ١٤٥؛ الكاندهلوي، مرجع سابق، ج٢، ص ١٥-١٦.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ٢٥٩، د محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ٤٣٠.

الباب الثاني

الصياغة الحركية لمفهوم الأمن

الباب الثاني

السياغة الحركية لمفهوم الأمن

مقدمه

تعد السياغة الحركية لمفهوم الأمن الشق التوأم للسياغة الفكرية، وإذا كانت الثانية تضع قواعد الحركة الآمنة في المجتمع السياسى وتخطط لها، فإن الأولى تتصدى لهذه القواعد وذلك التخطيط، ثم عبر سلسلة من السياسات والفعاليات تقدم أنسب الأساليب الحركية والنظمية القادرة على تطبيقها. فالسياغة الفكرية إذا تعرض الضوابط القيمة والمثلية للحركة الآمنة، ولذلك فهي مقدمة لازمة وضرورية ليس لإنارة طريق هذه الحركة بتحديد ماذا تريد، وكيف تريد، ولماذا تريد، وقد اعتملت فيها المبادئ والمثل والقيم، بل ولترشيد خطواتها كلما احتاجت إلى تقويم أو إصلاح أو ما يسد النقص إذا كشف التطبيق أن ثمة خللا في التصور يجب تداركه ليحدث الانسجام بينه وبين الواقع الذى يتعايش به ومن خلاله. أما السياغة الحركية لتتعلق مما تقدمه السياغة الفكرية لتبنى حدود التعامل المتطابق مع مجموعة الضوابط المفروضه، أو التى ينبغى أن تسير عليها حركة المجتمع السياسى.

فالسياغة الحركية فى السياغة تستمد وجودها من ثلاثة اعتبارات، فهى حركية - أولا- لكونها معنية أساسا بالتعامل مع الواقع أى بكيفية أخذ المجتمع السياسى نحو أقوم السبل إلى التعانق مع ماتم استخلاصه- اجتهادا- من الأصول المنزلة والخبرة المتعاقبة بها عن مفهوم الأمن، معنى وقيما وضوابط، وهى حركية -ثانيا- لأنها لا تقبل إلا أن تناسب فى كافة مناحى الوجود السياسى لتلبى متطلبات كل منحى فى الأسلوب والمنهج والشكل والنظام الذى يبنى عليه أمنه. وهى حركية -ثالثا- لأنها لا تخلق فى التجريد والتصور النظرى، ولا تسعى إلى رسم صورة خيالية لما ينبغى أن يكون عليه أمن المجتمع السياسى، بل تبدأ من الواقع، إنها تتعامل مع هذا الواقع عن كسب، فإن كان قريبا من النموذج أو النسق الأمنى الذى تقدمه السياغة الفكرية سعت إلى تقرينة أكثر إلى أن يصل إلى حد التطابق معه، وإن كان بعيدا عنه أخذت يده نحو الإصلاح والتطهير وإزالة التناقض والمعوقات وتلبية كافة الحاجات حتى يتعانق مع النسق الأمنى المفترض.

خلاصة القول أن السياغة الفكرية إذا كانت تنطلق من القيم فى بناء الأمن فإن السياغة الحركية تنطلق من الوجهة التى تتجه إليها هذه القيم أى إلى الواقع، أو بعبارة أدق إلى الإنسان داخل هذا الواقع بصفة أساسية، فتحدد ماذا يطلب الإسلام منه، وماذا يقدم له، حتى يكون آمنا، ومن ثم حتى يكون مجتمعه آمنا. بهذا المعنى لا تنفك السياغة

الحركية لمفهوم الأمن تجعل من حقوق الإنسان وواجباته المدخل الأساسى لفهم الأمن فى حركة التعامل السياسى داخليا وخارجيا، لكن الحقوق والواجبات التى يخلعها الإسلام على الإنسان لها خصوصيتها، كما أن لها تميزها. ويكفى القول أنها تستمد بقاءها من مصدر إلهى، ولا تعرف قيد الزمان أو المكان فى الالتزام بها، وتتجه إلى الإنسان كمخلوق آدمى مكرم ومستخلف فى الارض دون تفرقة بفعل عوامل لا قبل له بها إلا بقدر ما يفرضه مقام التقوى، ويتكامل فيها الحق والواجب، أى الالتزام المتبادل بين الإنسان وأخيه الإنسان، ويدفع بها تجاه أية سلطة، أو أى نظام، أو حكم، وتضمنها الشريعة كما يضمنها المجتمع المسلم حاكما وعالما ورعية، ولا تقف عند حد معين، لأنها شاملة لكل نشاط إنسانى.. وستوضح تفاصيل كل ذلك فى ثنايا تحليل هذا الباب.

الفصل الأول

الأمن وحركة التعامل الداخلي

الفصل الأول

الأمن وحركة التعامل الداخلي

تساند أركان الأمن في إضفاء جو من الاستقرار والطمأنينة والسكينة، يتحرك من خلاله أعضاء الجسد السياسي المسلم، سواء كانوا مسلمين، أو ذميين، أو مستأمنين، أو من كانوا دونهم، في بناء قواعد التعامل التي تعتبر ميثاقاً لازماً للاتباع، ويفرض وجوده على الجميع، وبناء هذه القواعد في جو الأمن يقدم المجتمع المسلم النموذج لغيره من المجتمعات على استيعابه كافة أصحاب الشرائع الأخرى داخله دون تعصب في التدين يعلى المسلم على غيره بغير حق، أو ضيق في فقه هذا الدين يقصر عن فهم نظريته إلى غير المسلمين وموقعهم من أحكامه، وبتقديم هذا النموذج يعبر المجتمع المسلم عن مصداقيته مع ما يدعو إليه حين ينطلق ليدعو الأمم غيره إلى رحاب الأمن في ظلال الإسلام، لكنه يعلم في نفس الوقت أن من سنن الله في خلقه أن يبعث من بين بعضهم ماقد يشكل تهديداً للآخرين، سواء في دينهم، أو نفوسهم، أو عقولهم، أو أعراضهم، أو أموالهم، لأن شريعته التي علمته ذلك علمته أيضاً أن دفع هذا العدوان تقع تبعته على كل الذين يعيشون على أرضه، من مسلمين وغير مسلمين، وقد يضعف عن المواجهة أحياناً، أن في منطق الأصول المنزلة، أو في منطق سنن الكون التي جاءت الأصول - وهي متوافقة معها - لتحكمها وتضبط حركتها.

والمجتمع المسلم مطالب بفهم قيمه التي يؤمن بها، ومطالب بفهم هذه السنن، فهماً يتيح له الحركة الفعالة، إن في صياغة قواعد أمنه داخلياً، أو توجيه هذا الأمن إلى كافة أعضائه، أو في كشف مواطن تهديده - سواء التي تحدثت الأصول عن بعضها، أو التي قد يفرض الواقع المعاش وجودها - أو في بناء وسائل المواجهة - سواء تلك التي نطقت بها الأصول كذلك، أو التي يطالب بها علماء المسلمين بابتداعها اجتهاداً واستنباطاً من هذه الأصول - كل ذلك قبل أن يتحرك المسلمون على بصيرة ووعى لإرساء دعائم الأمن لأنفسهم في تعاملهم مع الآخرين ممن يعيشون خارج حدودهم، وتلك بعض مقتضيات الاستخلاف الإيماني، الذي يختلف به المسلمون عن غيرهم، والذي يتميز عن كافة الأشكال الأخرى للاستخلاف، وإن كُتِبَ لها التمكين، والأمن أحياناً على حساب المسلمين.

المبحث الأول

مبادئ الأمن في التعامل الداخلي

يؤسس تحقيق الأمن في تعامل المجتمع السياسي المسلم على مجموعة من المبادئ التي تستقى روافدها من الأصول المتزلة، وخيرة المسلمين السياسية خاصة في عصر النبوة، وعصر الخلافة الراشدة، وبعث هذه المبادئ ليعنى وضع العراقيين أمام الحركة لتحقيق الأمن داخليا، وإنما هي مجموعة من الحدود التي تنساب الحركة من خلالها، فإذا بها إسلامية الجذور مهما تفرع منها، وبنى على أساسها، مما يرى ضروريا لرعاية الأمن في التعامل الخارجي في بيان مجموعة الأسس التي ينبتغي أن يتطرق من خلالها المجتمع المسلم لصياغة أمنه حركيا، ومن ثم فإن فهم كلتا المجموعتين من المبادئ على أنهما منفصلتان سيظل فهما معييا وناقصا، قد يستلزم التحليل الدراسي تناول كل مجموعة منها على حدة، لكن واقع الحال في بيان آثارهما الحقيقية الواقعية في تأسيس حركة أمن المجتمع المسلم يتأبى على ذلك.

المطلب الأول

استمرار شرعية السلطة

فالسطة ضمان أساسي للأمن، ليس لأنها تعبر عن ضرورة أمنية اجتماعية، لا يستقيم وجود المجتمع بدونها، وإنما لأنها أيضا تؤدي مجموعة من الوظائف الاستخلاقية اللازمة لإثباته وتجديده وتجديدا حضاريا، ومصادقية السلطة في تجسيد ذلك منوطا باستمرار شرعية من يتولاها، إن في ترشيحه لهذه الولاية، أو في عملية إسناد السلطة إليه، أو في تسلمه مقاليدها وممارسة أنشطتها، وقد تكلم الفقهاء باستفاضة في متطلبات كل عملية من هذه العمليات السياسية الثلاث، وأثبتت نظرة الكثيرين منهم على أساس تكاملها جميعا وعدم تجزئتها واقعيًا في رصد حركة نقل السلطة إلى ولي أمر المسلمين^(١).

(أولا) - ما يتعلق بشروط الترشيح للسلطة:

قسم المارودي هذه الشروط إلى العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة مايلبرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية

(١) يقصد الباحث هنا فقهاء المسلمين من أهل السنة، وسوف يعرض لبعض جوانب الفقه الشيعي كلما استدعى التحليل ذلك، اتساقا مع الخط المنهجي الذي أثبتت عليه هذه الدراسة.

البيضة وجهاد العدو، والنسب القرشي لورود النص فيه، وانعقاد الاجتماع عليه^(١)، والواقع أن ما ذكره الماوردي من هذه الشروط يثير أكثر من قضية في أهلية الترشح للسلطة في الفقه الإسلامي.

وأولى هذه القضايا: عدم اتفاق كثير من الفقهاء في حصر هذه الشروط، فقد وافق بعضهم الماوردي كأبي يعلى^(٢)، وجعلها القلقشندى أربعة عشر شرطا معتمدا على تفصيل شرط سلامة الحواس الذي ذكره الماوردي إلى شروط فرعية، ومضيفا بعض الشروط الأخرى كالحرية والذكورة فضلا عن الإسلام^(٣)، أما الجويني فقد قسمها إلى صفات لازمة وصفات مكتسبة وأدرج تحت كل تقسيم بعض الشروط التي ذكرها كثير من الفقهاء غيره^(٤)، حين أن ابن خلدون قصرها على أربعة هي: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء^(٥)، ورغم هذا التعدد الاجتهادي إلا أن هناك تشابها كبيرا في الآراء أدى إلى اعتبار بعض الشروط لاسبيل إلى الاختلاف حولها مثل الإسلام، والعلم، والذكورة، وإنما أراد الفقهاء من وراء ذلك تحرى أكفأ الصفات وأنسبها لتولى السلطة، حتى يضطلع القائم بها على وجه ليس أقل كفاءة أو مناسبة.

وثانية القضايا: ما يتعلق بالنسب القرشي، فهذا الشرط من أكثر الشروط إثارة للاختلاف بين الفقهاء، فبعضهم - كالماوردي، والفراء، وابن حزم - أيده في معرض مناقشته الآراء المختلفة لهذه الشروط^(٦)، وبعضهم كالجويني لم يسلم بتوافر الأحاديث في شرط القرشية حتى قال "هذا مسلك لا أوثره"^(٧)، لكنه رغم ذلك أخذ بشرط القرشية، أما ابن خلدون فقد ربط القرشية بالعصية في تحليله للوجود السياسي، بما يفهم منه أنه إذا تخلت العصية عن قريش فقد تخلت عنها السلطة^(٨)، حين أن القلقشندى نقل عن بعض علماء مذهبه الشافعي أنه إن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، وإلا يولى رجل من العجم، فإن لم يوجد يولى رجل من قبيلة جرهم^(٩).

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦ - وانظر أيضا: في نظريته للإمامة.....

Ann K.S.Lambton, op.cit., pp.83-103, Haroon Khan Sharwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1959, pp.113-129

(٢) انظر: د. محمد عبد القادر، مرجع سابق، ص ٣٥٨-٣٥٩

(٣) انظر: القلقشندى، مآثر الإنافه، مرجع سابق، ج ١، ص ٣١-٩٣

(٤) انظر: الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٦٢-٧٤ - وانظر أيضا: في نظريته للإمامة: Ann K.S.Lambton, op.cit., pp. 103-130

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٣ - وانظر في نظريته للإمامة وارتباطها بالعصية: Sherwani, op. cit., 210-223.

(٦) انظر: ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٧٤

(٧) انظر: الجويني، مرجع سابق، ص ٦٣

(٨) انظر: تحليلا لذلك ذكره عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٧-١٠٨.

(٩) انظر: القلقشندى، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧

والترجيح بين هذه الآراء من الصعوبة بمكان، خاصة أن إجماع جمهور الأمة على ضرورة توافر شرط القرشية، استنادا إلى الأحاديث النبوية التي أخرجت بهذا أحيانا، وأمرت به أحيانا أخرى، مما ذكرته المصادر السابقة التي تعرضت لشرط النسب القرشى، واستنادا إلى إجماع الصحابة منذ اجتماع السقيفة عقب وفاة النبي ﷺ^(١)، هذا الاتفاق لم يقلل الباب في وجه تساؤلات كثيرة، مثل ما العمل إذا لم يوجد القرشى؟، هل يؤخذ برأى القلقشندى السابق؟، أم يؤخذ برأى ابن تيمية الذى أقام السلطة على القوة والأمانة؟^(٢)، وكيف يوفق كل ذلك مع ماجاءت به الأحاديث النبوية بشأن الولاية القرشية؟، وهل تفهم بعض شروط هذه الولاية فى بعض الأحاديث مثل: "استقيموا لقريش ما استقاموا لكم"، وحديث: "قدموا قريشا ولا تقدموها.."، على أنه إذا سقطت هذه الشروط تسقط الخلافة منها، ويولى من غيرها؟ - ثم ألا يشكل ما رآه جمهور الأمة من جواز خلافة المتغلب - كما سيرد - ولو لم يكن قريشيا تناقضا مع التمسك بشرط القرشية؟ - وإن علل ذلك بحالة الضرورة الشرعية؟^(٣).

والقضية الثالثة: ترتبط بما ذكره فقهاء أهل السنة عن شروط تولي السلطة، وما ذكره الشيعة عن ولاية الفقيه، فلا شك أن ما قدمه أهل السنة يعد أكثر تكاملا مما قدمه الشيعة فى هذا المجال، فرغم اختلاف علماء الشيعة حول هذه النظرية، وهل هى ولاية عامه أم هى ولاية خاصة بأمر القضاء والإفتاء، فإن الإمام الخمينى الذى انتصر لولاية الفقيه وجد فيها بديلا سياسيا إلى أن يعود المهدي المنتظر من غيبته، وبموجبها يضطلع الفقيه العالم بأمر المجتمع بمثل ما كان يليه النبي ﷺ، فقوامة النبي ﷺ، وأمير المؤمنين على ابن أبى طالب، لا تختلف عن قوامة أى فقيه عادل، وإن كان الخمينى قد حاول تفسير أن هذه القوامة فى الوظيفة العملية، وليس فى منزلة النبوة، أو منزلة الأئمة، وقد حدد الخمينى لولاية الفقيه شروطا عامه: كالعقل، والبلوغ، وحسن التدبير، والعلم بالقانون الإسلامى، والعدالة^(٤).

(١) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨ وما بعدها - وانظر تحليلا لرأى ابن تيمية فى ولاية السلطة فى: Sherwani, op. cit., pp. 194-204.

(٣) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٤) انظر: فى ملامح نظرية ولاية الفقيه: الخمينى، والحكومة الإسلاميه، مرجع سابق، ص ٣٥-٤٠، د.ابوالقاسم كوجى، "موجز فى ولاية الفقيه"، من مقالات المؤتمر العالمى الأول للفكر الإسلامى المنعقد فى طهران ٢٢-٢٤ ربيع الأول ١٤٠٣ هـ، مرجع سابق، ص ١٢٥ وما بعدها. وانظر: أيضا

Ahmed moussavi, "The Theory of Vukayat I. Faqih: Its origin and appearance in Shi'ite Juristic Litature" in Mumtaz Ahmed, op. cit., pp. 97-113

وانظر: أيضا فى أساس إسناد السلطة عن الشيعة عامة: أمية حسين أبو السعود، دور المعارضة الدينية فى السياسة الإيرانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٣٢٧ وما بعدها.

ويبدو التكامل فيما قدمه أهل السنة عن شروط ولاية السلطة في جوانب ثلاثة، أولها الحرص على استيفاء هذه الشروط، واتسامها بالقابلية للتجدد، والإضافة وفق ما يرى صالحا للمسلمين، فليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة، كاشتراط بلوغ سن معين، أو الحصول على مؤهلات علمية معينة، أو غير ذلك إذا اقتضته مصلحة الجماعة، أو ظروف الحياة التي تتغير بمرور الأيام^(١)، والجانب الثاني أنها شروط وإن ارتبطت أساسا بقواعد الدين الإسلامي إلا أنها لم تربط بأحد معين إلا من توافرت فيه أهلية الحكم وفقها، لأن العلم بشريعة الإسلام ليس حكرا على بعض الملمين دون بعضهم الآخر، وليس لأحد ادعاء احتكاره دون بقية المسلمين^(٢)، والجانب الثالث أن ما قدمه فقهاء أهل السنة من شروط يؤكد أن إقامة الحكم في الإسلام على العلم لا يلزم أن تكون الكلمة الأولى والأخيرة فيه للفقهاء كحكام للدولة الإسلامية، وإنما الذي يجب الالتزام به هو ألا يحدث انفصام بين سياسة الدولة وبين أحكام الشريعة^(٣).

(ثانيا) - ما يتعلق بكيفية إسناد السلطة:

فقد تحدث الفقهاء أن شرعية إسناد السلطة قد تأخذ أحد أشكال ثلاثة، فإما أن يأتي ذلك عن طريق اختيار أهل الحل والعقد الذين تتوافر فيهم العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وتبدير المصالح أقوم وأعرف، وقد حدث -نمودجا لذلك- اختيار أبي بكر الصديق عقب وفاة النبي ﷺ، أو أن يأتي إسناد السلطة عن طريق الاستخلاف، بأن يستخلف ولي الأمر السابق في حياته أحد المسلمين ليكون المسئول من بعده، كما استخلف أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب، أو بأن يختار الخليفة السابق في حياته أيضا جماعة من المسلمين ممن تتوافر فيهم شروط ولاية السلطة ليبايعوا أحدهم، فيكون هو ولي الأمر بعده، وكذلك فعل عمر بن الخطاب قبل وفاته، أما الشكل الثالث فهو ولاية العهد، بأن يعهد الحاكم في حياته إلى أحد أفراد أسرته ليحتفظ بالسلطة داخلها، كما جرت عادة الحكم وسيرته بعد الخلفاء الراشدين، ابتداءً بعصر معاوية بن أبي سفيان^(٤).

والواقع أن ما ذكره الفقهاء عن أشكال إسناد السلطة يترتب عليه ثلاث نتائج مهمة:

- (١) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٩
- (٢) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٢٨٧
- (٣) انظر: المقارنة الرضينة التي أجراها د. العوا بين ما ذكره الجويني عن ولاية السلطة وبين ما ذهب إليه الشيعة حول ولاية الفقيه، في المرجع السابق، ص ٢٨٣-٢٧٨
- (٤) انظر في هذه الأشكال الثلاثة: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦، الجويني، مرجع سابق، ص ٥٢ وما بعدها، القلعي، مرجع سابق، ص ٧٧-٧٨، القلقشندي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩ وما بعدها، عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٠ وما بعدها.

الأولى: أن مرور عملية اختيار الحاكم من خلال قناتي توافر شروط ولايته، والمبايعة له، ينفي خلع أى صبغة كاريزمية فى قيادة المجتمع المسلم، بما تعنيه - أى الصبغة - من إحاطة الزعيم بهالة كبيرة، ويصل حد الإيمان به جماهيريا إلى مايقرب من حد عبادة زعامته أو شخصيته، أى إن أساس هذا الاعتقاد الجماهيرى هو موهبة الزعيم وصفاته الشخصية، سواء تمتع بها أو لا. كما أنه لا مجال لتقديس حاكم أو عبادته فى المفهوم الإسلامى، سواء لشخصه، أو لما يتمتع به من صفات، فالعبادة لله وحده، وإنما يدان للحاكم بالطاعة - لا بالعبادة - وهى التزام متبادل، وليست قيدا كاريزميا على الأمة، ثم إن الحاكم والمحكوم المسلمين يقفان على قدم المساواة فى نظر الإسلام فى تلقى أعباء المنهج الإلهى، وكلاهما خادم للآخر فى ذلك، ومقام الحاكم على المحكوم هو مقام رعاية يفرضها أصل منزل يعلو الحاكم والمحكوم، وهو حديث: "كلكم راع"، وليس مقام وصاية تفرضه صفات شخصية خاصة مثل بهاء الطلعة، والصوت الجذاب، واللباقة والذكاء، وبناء الصورة عن الزعيم القومى، كذلك فإن الرعية المسلمة فى اختيارها لراعيتها تستطيع - وفق شروط شرعية - أن تسحب منه السلطة، وهى ليست منقادة أو مضطرة إلى الإيمان بقيادتها لدرجة تبرير أخطائها - عظمت أو صغرت - وإصاقها بالحيطين بها، وإبعادها عنها، كما يفترض المفهوم الكاريزمى^(١).

والنتيجة الثانية: أن القيادة الحاكمة فى المجتمع المسلم قد تأتى إلى السلطة بعيدا عن الالتزام بشروط إسنادها عن طريق البيعة، وإن توافرت فيها أهلية الحكم أحيانا، وذلك فى حالة التغلب التى تحدث عنها كثير من الفقهاء، فذكر الجوينى أن شرعية ذلك معلقة على كونه رجلا مطاعا، ذا أتباع وأشباع، يقوم محتسبا أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، وينتصب بكفاية المسلمين مادفعوا إليه، واعيا للمصالح، وناظرا فى المناجح، وموازنا مايندفع، ويرتفع بما يتوقع^(٢)، أما القلقشندى فقد فرق بين من يتصدى بالتغلب جامعا شرائط الحكم من غير عهد الله من الخليفة المتقدم، ولم يبايعه أهل الحل والعقد، فهذا تنعقد إمامته لينتظم شمل الأمة وتتفق كلمتها، وبين من يتصدى بالتغلب غير جامع لشرائط الخلافة، بأن كان فاسقا أو جاهلا، فهذا - طبقا للمذهب الشافعى - فيه رأيان، أحدهما انعقاد إمامته لأنه لو لم تنعقد لم تنعقد أحكامه، ويلزم عن ذلك الإضرار

(١) انظر فى نظرية القيادة وأقسامها وموقع الكاريزما فيها: جلال معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية... رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٧ ومابعدها - وانظر أيضا :

L. Burke, Merlin Brinkerhoff, "Capturing Charisma: Notes on an Elativ Concept", Journal for the scientific Study of Religion, Voi. 20, No. 3, September, 1981, pp. 274-284, Kghosti Pekoned, "Charismatic Leadership and The Role of Image in Modern Politics". IPSA, XJIRTH World Congress, Washington, D. C. U.S.A., August 28, September 1, 1988, pp.1-25

(٢) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٨-٨٩.

بالناس، والثاني لاتعتقد إمامته مفتقدا لشروط الشرعية التي لا بد من وجودها في غير التغلب، أو فيه (١).

والواضح أن ماتحدث عنه الفقهاء بشأن إمامة التغلب لايرادف الحكم عن طريق الانقلاب العسكري، من وجوه، إذ لايشترط أن يقوم بالتغلب من يتمى إلى المؤسسة العسكرية في المجتمع المسلم، كما أن التغلب يحدث غالبا في حالة الفراغ القيادي كما ذكر الجويني، والقلقشندي، وليس ضد سلطة قائمة كما هو الحال عادة في الانقلاب العسكري، كذلك فإنه يشترط لاكتساب إمامة التغلب الشرعية أن تسعى لإقامة مقاصد الشريعة فضلا على توافر شروط الحكم، حين أن الشرعية في الانقلاب تأتي من انتصاره لعدم الرضا الجماهيري عن السلطة القائمة، وهو مايرد عادة إلى نجاحه، أو تغييره للأنجاءات السياسية والاقتصادية في الدولة، والفساد الإداري، وعدم كفاءة الزعماء المدنيين، ثم إن إمامة التغلب لاتستلزم بالضرورة إعمال السيف لتولي السلطة، حين أن الانقلاب العسكري قد يستلزم استعمال العنف الدموي للاستيلاء عليها (٢).

والنتيجة الثالثة: أن العبرة في إسناد السلطة كى تكون شرعية ليس في التقييد بشكل أو بآخر من الأشكال الثلاثة السابقة، فهي ليست نصا متزلا يلزم الأخذ به، وإنما الطريقة الإسلامية أو الشكل الإسلامى هو الذى يستجيب لمطالبات ثلاثة: احترام مقاصد الشريعة في تنظيم الوجود السياسى، واحترام إرادة المسلمين في اختيار قيادتهم، واعتبار الواقع الحضارى الذى يعايشه المسلمون.

(ثالثا) - مايتعلق باستمرار الشرعية بعد إسناد السلطة

يأتى استمرار الشرعية تنويجا لتكامل حلقاتها في المفهوم الإسلامى، ذلك أن مناط استمرارية الشرعية مرتبط باستمرار أهلية القيام بأمرها، أو بتعبير أدق بالقيام بأمر المسلمين، بما يصلحهم وقد استحكمت شرائطها، وانعقدت البيعة لها، فإذا ماحدث خلل في هذا الاستمرار فإن سقوط الشرعية عن السلطة - أو ماغير عنه الماوردى بتغير حال إمام المسلمين (٣) - يتوقف على مدى هذا الخلل وطبيعته، وهما وراء اختلاف الفقهاء في هذا الشأن. وثمة تفرقة في النظر إلى الخلل الذى يصيب السلطة بين مايجد نتيجة نقص الكفاءة بالجرح في العدالة بفعل الفسق المتمخض عن اتباع الشهوات انتصارا

(١) انظر، القلقشندي، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨-٥٩، وانظر أيضا ما أورده ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣١

(٢) انظر في تعريف وطبيعة الانقلابات العسكرية: د. حورية توفيق مجاهد، نظام الحكم الواحد، مرجع سابق، ص ١٤٥-١٤٦، وانظر أيضا: حمدى عبد الرحمن حسن، "العسكريون والحكم فى إفريقيا"، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٦ ومابعدها.

(٣) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧

للهورى، واتباع الشبهات إثارة لغير الحق، وما يحدث نتيجة نقص البدن، بنقص الحواس، أى بما يصيب العقل أو البصر أو الذوق، أو النطق، أو السمع، أو الشم، أو بنقص الأعضاء، أى بما يصيب الجسد ويؤثر على الرأى والعمل والنهوض، وهىة النظر والخلقة، أو بنقص التصرف، أى بما قد يؤدى إلى الحجر بالاستيلاء على السلطة منه، والاستبداد بتنفيذ الأمور دونه، أو بما قد يؤدى إلى القهر بالأسر فى يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه ^(١)، أو بما قد يؤدى إلى سقوط الطاعة له نتيجة فقدانها الهية وزوال الشوكة، وضعف القدرة، وليس لنقص كفاءته فى بدنه، أو عدالته ^(٢).

وللفقهاء فى جواز - أو عدم جواز - سقوط الشرعية بفعل هذه الأمور أو بعضها آراء مختلفة على مافصل الماوردى، والجوينى، وأبو يعلى، وغيرهم، وهو مالا يتسع له المقام، لكن تبقى بعض القضايا فى حاجة إلى مزيد من التوضيح والمتابعة.

وأولى هذه القضايا: ضرورة عدم الخلط بين جانبين متتابعين فى مسألة ذهاب الشرعية عن السلطة، جانب قيام الحجة ووضوحها على أن بقاءها لاسند له من شرع أو إرادة الأمة، وجانب تغييرها أو استئصالها من الوجود السياسى، إن التمييز بين هذين الجانبين - وإن استلزم عدم الفصل بينهما - على درجة كبيرة من الأهمية، من ناحية أولى لأن الجانب الأول هو الذى يستتبع الجانب الآخر، إذ لا مجال لتغيير سلطة ما دون سقوط شرعيتها، وبعبارة أخرى إن عدم شرعية السلطة مقدمة لازمة لتبرير شرعية تغييرها حسب مافصل الفقهاء، على اختلافهم فى ذلك، والقول الفصل إنما يعود إلى الذين اختاروا الحاكم بداية من أهل الحل والعقد ^(٣)، فهم الأكثر قدرة على تحديد نطاق عدم الشرعية فى ممارسة السلطة، إن بقياسه على الشروط التى اختير الحاكم على أساسها، أو بقياسه على أداء الوظائف التى أنيط به القيام بها، ومن ناحية أخرى لأن العجز عن تغيير السلطة غير الشرعية لا يعنى التسليم بوضعها هذا، أو السكوت على ممارساتها، ولئن سقط التغيير مؤقتاً، فليس بساقط مؤبداً - حال استمرار عدم الشرعية - وتلك بعض خصائص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وثانية القضايا: تتعلق بدوام السلطة بدوام الحاكم، بمعنى هل استمرار السلطة يبرر ضرورة بقائها أبداً دون تغيير ؟ - خاصة فى عصر قل فيه الالتزام الدينى، وأضحى الاستبداد السياسى من سمات الحكم، بما يفترض التحوط والحذر من ترك السلطة دون قيد زمنى، لذا رأى البعض ضرورة تحديد البقاء فى الحكم بزمان معين - حسبما تنفق عليه إرادة الأمة - فإذا طرأ على الإمام ما يفسقه فإن الأمة ستتخلص منه بعدم اختياره

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٧-٢٠، الجوينى، مرجع سابق، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠.

(٣) انظر: ما أورده القرطبى فى تفسيره، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩.

لجولة أخرى، وهذا طريق من طرق التخلص من الإمام الفاسق دون إراقة الدماء^(١).
والواقع أن الذى يميل إليه الباحث هو القول بدوام السلطة مادامت شرعية، فذلك
يضمن للأمة - حاكما ومحكوما - استقرار الحكم وفاعليته، ولاضرب فى هذا الدوام
مادامت شروط الشرعية متحققة فى الحاكم، لأنه لايجب حق الأمة فى التغيير لفسق
أو لغيره، فعقد البيعة يتيح لها ذلك، بموجب لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وذلك
بعض ما يستفاد من كلام الماوردى، والإمام الجوينى^(٢).

والقضية الثالثة: ترتبط بالفسق الذى تنخلع به السلطة، فهذه القضية تكتنفها
اجتهادات كثيرة، فالماوردى أقام الفسق على ماينتج بالشهوة والانقياد للهوى - كما
سبق - وهذا يمنع انعقاد الإمامة واستدامتها، وماينتج بالشبهة فى اتباع غير الحق، وهذا
فيه اختلاف بين مؤيد للسقوط به، وبين معارض له^(٣)، والشافعى الذى يتمشى إلى
مذهبه الماوردى قال يعزل الفاسق مطلقا^(٤)، ولاين حزم أنه إذا روجع فى فسقه فرجع،
فلا سبيل لخلعه، وإن روجع فلم ينفذ شيئا وجب خلعه، وإقامة من يقوم بالحق غيره^(٥)،
والجوينى رغم أنه رفض عقد الإمامة ابتداء لفاسق، لأنه من سوء الاختيار أن يعين لهذا
الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق^(٦)، يذكر ما ارتكب من الهنات والصغائر،
ومايجرى من الكبائر مجرى العثرة والقترة من غير استمرار عليها لايجوز خلعا ولا
إخلعا، أما التمدادى فى الفسوق إذا جر خبطا وخبلا فى النظر أفضيا إلى عدم الأمن،
فذلك يقتضى خلعه أو إخلاعه^(٧)، وذهب النسفى إلى عدم انزال الإمام بفسقه، لأنه
ظهر الفسق وانتشر الجور فى الأئمة، والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا
ينقادون لهم، ويقومون الجمع والأعياد بإذنهم ولايرون الخروج عليهم، ولأن العصمة
ليست بشرط للإمامة ابتداءً، فبقاء أولى^(٨).

والواقع أن القول ببقاء الشرعية مع فسق السلطة واستحلالها المنكرات لايقبله
الباحث، ذلك لأنه يكرس فى الأمة أربعة أدواء: أولها - داء الفتنة فى الدين، لأن اتقاء
فتنة الخاصة ضرورة لعدم فتنة العامة، ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ
خَاصَّةً﴾^(٩)، واتقاء الفتنة والإقرار للفاسق بمكانته العليا من الأمة لايجتمعان، وثانيهما -

(١) انظر: د. محمود عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٦

(٢) انظر، الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٩٧

(٣) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧

(٤) انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٤٩

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٤٤٩

(٦) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٠

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧-٨٨.

(٨) انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٥٠

(٩) الأنفال/ ٢٥

داء انتشار الفساد، لأن استقرار الفاسق فى الحكم يعنى أن مقام الرعاية والإصلاح والنصح لهما قد شابته شائبة الفسق، بإفساد الحكم، وثالثها - داء اغترار السلطة الفاسقة بمقامها هذا، وادعاؤها ما ليس لها من طاعة، ورابعها - داء حجب حق الأمة فى تغيير المنكر، والتصدى للمجتزئ على حقوق الشرع وحقوقها، مقابل إطلاق يده بأعمال ما يراه من أساليب لانتزاع الطاعة، واصطناع التأييد.

أما القضية الرابعة: فهى خاصة بالخروج نتيجة الفسق على الحاكم، فرغم أنه لا تحفظ لدى الفقهاء على شرعية دون الخروج عليه حال كفره البواح الذى لا شك فيه، عملاً بحديث عبادة بن الصامت: "دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة منشطنا وكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله. قال إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان" (١)، إلا أنهم اختلفوا فى الخروج على الفاسق، فذكر النووى: "أن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين قالوا لا يعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتحويقه للأحاديث الواردة فى ذلك، ثم أضاف أن سبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة فى عزله أكثر منها فى بقاءه" (٢)، وذكر القرطبى أن: "طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأن فى منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء وشن الغارات على المسلمين والفساد فى الأرض" (٣)، وذهب جماعة من أهل السنة والخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة إلى وجوب الخروج على الإمام الفاسق واستخدام القوة فى ذلك (٤)، أما الجوينى فقد ربط الخروج بالتمكن عليه وغلبة المصلحة على المفسدة، كما ربط عدم الخروج بغياب التمكن عليه وغلبة المفسدة على المصلحة (٥).

والواضح أن هناك اختلافاً بين من رأى عدم الخروج، وبين من لم يره، وبين من ربطه بشرط التمكن وحدث المصلحة، وحقيقة الأمر أن هذه الأمور الثلاثة: الصبر، والخروج، والتمكن - ليست تعبيراً عن مواقف مستقلة يجب اتخاذها باطلاق، أو الثبات عليها أبداً ما دامت أسباب إزالة الفساد قائمة، على معنى أن الصبر ليس إلى نهاية مهما استحالة الفساد وعم الفسق، بل حتى يحدث التمكن فىكون الخروج إن لزم ذلك، وكذا

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩

(٢) انظر: مذكره النووى فى، المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٢٨-٢٢٩

(٣) انظر: القرطبى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩

(٤) انظر: مجمل لأهم الآراء فى الخروج، فى د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى،

الجزء: مكتبة فيصل، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٦٢٦-٦٢٩

(٥) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٣

التمكن ليس إلى نهاية وإلا ماتغير فاسق بفسقه، وإنما يحتاج إلى صبر لإعداد العدة وعندها يحدث التغيير إن لزم الأمر أيضا، والخروج يحتاج كذلك إلى صبر وأناة وتمكن حتى يغير الحاكم لأن دون ذلك قد تكون توضيحات كثيرة، ولكن يجب أن لا يفهم من ذلك أن الباحث يؤيد الخروج مطلقا، وإنما النظر إلى علماء الأمة فى تقرير أى السبل أجدى فى تغيير الفسق إن لم يكن من ذلك بد.

والقضية الأخيرة: هى طبيعة العلاقة بين الخروج على السلطة فى المفهوم الإسلامى والانقلاب العسكرى، الذى يعانى منه - كظاهرة - كثير من بلدان العالم الثالث، فلقد سبق الحديث عن العلاقة بين إمامة التغلب والانقلاب العسكرى، وإذا كان المقام هنا لا يتسع لتفاصيل كثيرة للحديث عن الانقلاب العسكرى كشكل من أشكال الخروج على السلطة فإن ما يمكن قوله هو أن الحد بين الانقلاب العسكرى والبغى فى المفهوم الإسلامى دقيق، وتكليفه شرعيا بين أعمال البغى يحاربه الإسلام، وأعمال الخروج التى يبيحها الإسلام وفق شروطها تتوقف على عدة عوامل، أولها: طبيعة السلطة الحاكمة من حيث شرعيتها أو عدم شرعيتها إسلاميا، والثانى: طبيعة القائمين بالانقلاب من حيث كونهم مسلمين أو غير مسلمين، ومن داخل - أو خارج - بلاد المسلمين، والثالث: طبيعة الأسباب الحقيقية للانقلاب ووزنها بميزان المصالح والمفاسد الواقعة على الأمة، والرابع: مدى ما يصبب الأمة من أضرار حال وقوع الانقلاب^(١).

المطلب الثانى

ضرورة تفقد أحوال المجتمع السياسية

لاستقيم شئون الخلافة، ولا تكتمل وظائفها إلا بتفقد السلطة لأحوالها، لمعرفة ما يعمد داخلها من ممارسات وأنشطة وتفاعلات، سواء كانت إيجابية، أو كانت سلبية، وبيان معنى التفقد يقتضى التوقف عند حقيقته، وأهميته، وبعض أشكاله.

(أولا) - حقيقة التفقد

الواقع أن أصل التفقد هو طلب الشئ عند غيبته، فكأنه بحث واستقصاء عن الشئ لسد الخلل الذى نتج عن عدم وجوده وضياعه^(٢)، وقد دلت الأصول المنزلة على ضرورة عمل ولى الأمر بالتفقد، فالقرآن الكريم يحكى عن نبي الله سليمان أنه كان يفعل ذلك، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ

(١) قارن هذا الشأن، بما أورده: قيس خزعل جواد، جذور ظاهرة الانقلابات العسكرية فى الفكر النهضوى الإسلامى ومترباتها على الواقع الحالى، الحوار، العدد السادس، السنة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) انظر: مادة فقد، فى ابن منظور، مرجع سابق، ص

الغائبين* لأَعْدَبْنَهُ، عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لِأَذْبَحْنَهُ، أَوْ لِيَأْتِي بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ^(١)، وقد قال القرطبي: "في هذه الآية دليل على تفقد الإمام أحوال رعيته والمحافظة عليهم، فانظر إلى الهدهد مع صغره، كيف لم يخف على سليمان حاله، فكيف بعظام الملك"^(٢)، وثبت كذلك أن رسول الله ﷺ كان يتفقد أحوال المسلمين، وكتب السيرة فيها الكثير من الشواهد على ذلك، كما أن الخلفاء الراشدين - خاصة عمر بن الخطاب - كانوا يسيرون في المسلمين وهم يقتدون بالنبي ﷺ في العمل بهذه السياسة، ويلزمون قاداتهم وعاملهم بالأخذ بها، وسيرد لاحقا بعض نماذج ذلك، ولاشك أن التفقد كسياسة ضرورية لازمة لأمن المسلمين يستبطن معاني ودلالات كثيرة.

فهو من ناحية سعى مستمر لاكتشاف نواحي العجز أو القصور التي قد تحول دون فاعلية السلطة السياسية، بقطع النظر عن أسبابها، وهذا العجز قد يكون "لتلافى خلل يطرأ، أو حادث يحدث، أو طامع يطمع، أو ظالم يظلم، أو ناكث ينكث، أو عامل يهمل، أو فساد يحصل مع الركون إلى كل أحد، وإذا كان الغدر طباعا فالثقة بكل أحد عجز"^(٣).

كما أن التفقد أساس من أسس الرعاية التي أنيطت بالحاكم المسلم وفق حديث "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"، ليس لأن الرعاية تتطلب الاهتمام بما يجري في نواحي الخلافة، وأرجائها، وإنما أيضا لأن مقامها الإصلاح بأوسع معانيه، وحين يهمل التفقد أو يمنع فقد سد على المجتمع باب من أبواب الإصلاح.

ثم إن التفقد، من ناحية ثالثة، يضيف على الحكم سمات الوعي ومتابعة ما يدور حوله، سواء كان لصالح المجتمع، أو كان ضده، وهذان لايتوافران إلا في نمط الحكم الذي ينظر إلى السلطة على أنها أمانة، وينظر إلى الرعية نظرة كلها اهتمام، ونبي الله سليمان رغم أن الله سبحانه هيا له الملك وصرفه في سائر جنوده من الأنس والجن والطيور والوحش، لم تأخذه آفة الإغترار بالركون إلى هؤلاء الجند دون تتبع شئونهم والسؤال عن الغائب منهم، وإنما كان كثير التفقد لأحوالهم محتاطا في أمورهم، بحيث لم يخف عليه أصغر طير من الطيور إذا غاب عنه وكان مكانه الساعة الواحدة^(٤)، وكان عمر بن الخطاب شديد الحرص على تفقد مصالح المسلمين وكان يقول: "والذي بعث محمدا بالحق لو أن جملا هلك ضياعا بشط الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب"^(٥).

(١) النمل / ٢٠-٢١

(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١٧٨-١٧٩. وانظر أيضا ما أورده، ابن كثير، تفسير

القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٩. سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦٣٨

(٣) انظر: مخطوط محمد بن محمد الأسدي، التيسير والاعتبار، مرجع سابق، ص ٢٣

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣

(٥) انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٨

وفوق ذلك فإن التفقد يلازم الخلافة في جميع مراحل أدائها لوظائفها، أنه مراقبة مستمرة لاتنقطع، ولاتقف عن حد إلا حد الشرع، ولكنها مراقبة مدبرة أو مقصوده، ليس بمعنى أنها موجهة إلى أشخاص بذواتهم، وإنما وجهتها الأساسية الثغرات التي يعاني منها المجتمع السياسي، إن المراقبة هنا ترتبط بالإقدام الذي تحدث عنه الماوردي^(١).

كذلك فإن التفقد هو دليل احتياط في ممارسة السلطة من جهة ضمان عدم وجود ما يهدد حركتها ومؤسساتها، كما أنه دليل كياسة في تدبير شؤون الحكم من جهة تأكيد حرص السلطة على التطرق إلى كل منفذ يتحقق منه نصح الرعية، والاجتهاد من خلاله لتقديم ما ينفعهم بمقتضى الشرع.

(ثانيا) - أهمية التفقد

لاشك أن عرض الدلالات السابقة يكشف عن بعض نواحي أهمية التفقد، بيد أن هناك بعض الاعتبارات الأخرى التي تكمل هذه النواحي وأهمها:-

[١] أن التفقد مدخل مهم من مداخل قمع مصادر الاضطراب والفساد في المجتمع. بما يحقق الهيبة للحكم، ويؤكد مصداقية قوته في مداواة الخلل والتصديع، يقول الأسدي موضحا ذلك: " فإذا كان الملك متفقدا لمصالح الأحوال وأعوان المملكة، عالما بما يتجدد ويطرأ على رعيته لزم كل أحد منهم مكانه.. وإذا أهمل الملك التفقد، واتكل على أخصائه ومايرفعونه إليه من الأحوال والأقوال بحسب أغراض أنفسهم، ومال معهم من غير بحث ولاتحقيق.. فامتنع المظلوم عن شكواه واستبد أولئك بتدبير أحوال المملكة بحسب أغراض أنفسهم، وطلب كل واحد منهم مايريده ويهواه.." ^(٢).

[٢] قد يكشف التفقد ضرورة التراجع أو العدول عن بعض القرارات أو السياسات التي يترتب على العمل بها إلحاق الضرر ببعض المسلمين، فتفقد عمر بن الخطاب لأحوال المسلمين هو الذي أداه إلى العدول عن سياسته في عدم فرض العطاء للمولود من المسلمين إلا بعد أن يقطم ^(٣).

[٣] وقد يكشف التفقد عن معرفة حوائج الرعية المسلمة خاصة مما يتوقف عليه بقاؤهم وحياتهم من الزاد والمؤن والطعام، وتفقد عمر بن الخطاب أيضا هو

(١) انظر: الماوردي، قوانين الوزارة، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، د. محمد سليمان داود، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨، ص ٨٥-٨٩

(٢) انظر: مخطوط الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٣. ويلاحظ الخطأ في الكلمتين ما بين القوسين والصراب في الكلمة الأولى مستحلوا، وفي الثانية جانبه.

(٣) انظر: ابن الجوزي، الشفاء، مرجع سابق، ص ٨٢ - ولنفس المؤلف، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٥

الذى جعله يكتشف حقيقة المرأة التي لم يكن عندها ما يطعم أولادها فراحت تتحايل على جوعهم وحاجتهم للطعام فلما علم بشأنها وشأنهم، حمل إليهم مايسد حاجتهم وشاركهم فى إعداد طعامهم ولم يتركهم إلا بعد أن تأكد من ذهاب ما كان يعوزهم^(١).

[٤] كذلك فإن التفقد يساعد على التعرف على أحوال الرعية والاطلاع على ماقد تعجز عن توصيله إلى الحاكم، ومن هنا كانت أهمية متابعة الأعمال، التي عدّها الماوردى إحدى الوصايا المهمة فى تدبير أحوال الملك^(٢). وكان عمر بن الخطاب لا يكتفى بما كان يمضيه من سياسة التفقد داخل عاصمة الخلافة - بل كان يطمح - لو أسعفه العمر إلى إعمالها فى بقية أطرافها^(٣)، وكان يقول: "يجب على أن أسافر لأقضى حوائج الناس فى أقطار الأرض، لأن بها ضعفاء لا يقدرّون على قصدى فى حوائجهم لبعده المكان، فينبغى أن أطوف البلاد لأشاهد أحوال العمال وأسير بسيرتهم وأقضى حوائج المسلمين، فلا يكون فى سنى عمر أبوك من هذه السنة".

[٥] يضاف إلى ما سبق أن التفقد إذا كان يحقق الأمن للمحكوم، فهو كذلك يحقق الأمن للحاكم مادام يتحرى فيه العدل والإنصاف ويتعد به عن مواطن الظلم والجور، وحين يعدل الحاكم لا يخاف رعيته ولا تخافه رعيته، بل يكون حرصها على بقاءه أكبر من حرصها على تغييره، ولذلك لم يكن مستغرباً أن يتعجب رسول قيصر الروم من عدم تعرض أحد من المسلمين للخليفة الثانى عمر بن الخطاب بسوء، وهو نائم بلا حراسة أو حجاب فى المسجد، ليقول بعدها العبارة المشهورة: "عدلت فأمنت فنت"^(٤).

(ثالثاً) - أهم أشكال التفقد

يتحقق التفقد بكافة الأشكال التي ترمى الجحىء به وفق مقاصد السياسة الشرعية، ومن خلال دراسة بعض المصادر المتاحة أمكن استخلاص بعضها:

(١) انظر: ابن الجوزى، الشفاء، مرجع سابق، ص ٨٢-٨٣، وانظر أيضاً فى هذه القصة: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١.

(٢) انظر: فى تفاصيل هذه الوصايا: الماوردى، قوانين الوزارة، مرجع سابق، ص ١٤٠ وما بعدها.

(٣) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص ٧٠ - وانظر رواية أخرى لابن الجوزى، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٤) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢. وانظر رواية أخرى أكثر تفصيلاً ذكرها ابن الجوزى فى تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١٦٦. وانظر أيضاً: الطرطوشى، مرجع سابق، ص ٤٦.

فثمة شكل أول هو تفقد الأحوال في المواقف التي يستشعر منها الخطر، أو تزداد فيها الشائعات عن تعرض المجتمع السياسي لبعض ما يهدد أمنه، وكان الرسول ﷺ أجود الناس وأشجعهم في مثل هذه المواقف، وقد روى أنه: "لما فزع أهل المدينة ذات ليلة، فانطلق ناس قبل الصوت، فتلقاهم الرسول ﷺ راجعا، على فرس لأبى طلحة، عري، في عنقه السيف، وهو يقول: لم تراعوا، لم تراعوا"^(١)، وقد استخلص بعض الفقهاء من هذا السلوك النبوي بعض الدلالات منها، شجاعة القيادة النبوية، وشدة عجلتها في الخروج إلى العدو قبل الناس كلهم، وجواز سبق القيادة في كشف أخبار العدو ما لم يتحقق الهلاك، واستحباب تبشيرها الناس بعدم الخوف إذا ذهب^(٢).

وثمة شكل ثان هو تفقد أحوال العامة من المسلمين في كافة شئون الخلافة قدر المستطاع، وهو ما كان يفعله عمر بن الخطاب ويدعو إليه كما سبق، وأساس ذلك - كما ذكر بعض العلماء: "القيام بتفقد البلاد والرعايا والنظر التام بالفحص التام ومراعاة أمور الشريعة، وماتقتضيه الأحكام الواجبة والسياسة المحكمة في تعديل الممالك وعمارة البلاد بإزالة أسباب الفساد، وقطع أصول المفسدين وفروعهم واستئصال مادتهم"^(٣). ويحدث ذلك "بقيام الملوك وتنفيذهم للأوامر الشرعية وما يليق بالسياسات المرضية واحتياطهم بالاجتهاد على ما يجب عمله وتعديل مصالح العباد والبلاد، وإذا تم لهم ما يطلب منهم، وما يجب من الطاعة وجب عليهم الاستمرار على المراعاة، ودوام التفقد للأحوال"^(٤).

أما الشكل الثالث للتفقد فهو الخاص بالعمال ومستخدمى الحكم، أى تفقد بطانته، فيجب على الحاكم "أن يتفقد أحوال كل منهم، وما يتعلق به وما يصدر عنه وما يجب عليه، فإن وجدته على السداد شكره وزاده، وأنعم عليه..، وإن وجدته بخلاف ذلك، عزله، ووبخته، وعززه بما أوجب عليه"^(٥).

ويبقى الشكل الأخير، وهو تفقد أصحاب المهن من التجار والزراع وذوى الصناعات المختلفة والجنود، وغيرهم ممن يعتمد عليهم المجتمع السياسي في تأسيس إيمانه الحضارى في كافة المجالات، وفي الدفاع عن هذه الإنماء ضد محاولات الإعاقة والمهدم، ولذلك عدَّ الأسدى أن من جملة التفقد الضرورى "حسن النظر فى أحوال الأراضى

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٦٧-٦٨

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٢

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣. وقد ميز الأسدى في مخطوطه بين نوعين لتفقد الأحوال العامة "أحدهما متعلق بأحوال الرعايا فى المدن والأمصار، والثانى يتعلق بأحوال الرعايا فى القرى والبرادى، وأماكن

الزروع والآثار". انظر: المرجع السابق، ص ٢٤

(٥) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٤

والزروع التى هي قوام للناس والبهائم، ثم النظر فى الجهات للمال، والأرزاق والتحصيل التى هي علة التمدن، والاجتماع، والأسباب، والمعاش، ثم النظر فى سائر الأمور التى لا بد منها فى سد الثغور وإقامة العساكر وإظهار القوة^(١).

ويبقى بعد هذا العرض الموجز لطبيعة التفقد التذكير بملاحظات مهمة:

[الأولى] - أن أمن الحاكم الذى يحدثه التفقد ليس مدعاة لتجاهل التدابير اللازمة لكفالة هذا الأمن قبل التفقد، إن مثل هذه التدابير لازمة بشرط ألا يترتب عليها ما يؤدى إلى تجاهل مصالح فئات المجتمع السياسى.

والملاحظة [الثانية] - لا يستلزم التفقد ضرورة نزول الحاكم المسلم مباشرة إلى الرعية، قد يكون ذلك أنسب لعصر صدر الإسلام، لكن مع تعقد أو تشابك التطور الحضارى، وما يفرضه من تزاخم وتكاثر الأعباء قد يكون عدم النزول المباشر للتفقد أنفع وأصح، مادام الحاكم على وعى وبصيرة بما يجرى فى كافة أنحاء الخلافة.

والملاحظة [الثالثة] - قد يكون من لوازم التفقد - وانطلاقاً من الملاحظة الثانية - اللجوء إلى الشكل المؤسسى فى تنظيمه، والعمل به، سواء استعمل فى ذلك ما هو معروف واشتهر فى الخبرة السياسية الإسلامية، كالحسبة، والشرطة، أو ابتدعت أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل.

والملاحظة [الرابعة] - أن التفقد كما سبق أمانة ورسالة استخلافية ليس مقصوداً منها إلا صيانة فعالية هذه الرسالة، ومن ثم فإنه لا مجال فى التفقد لخروج الحاكم فى زينة أو حشود قد يكون من ورائها الاستظهار، والإسراف فى الإنفاق، فضلاً على تعطيل بعض مصالح المسلمين.

والملاحظة [الخامسة] - أن الانتصار لضرورة التفقد هو انتصار لفعاليته وليس لاسمه بالأساس بمعزل عنها، ولذلك قد ترتبط هذه الفعالية ببعض المسميات العربية الأصيلة التى قد تتحقق بها، وإن لم يستخدم دليلاً عليها لفقظ التفقد كالتنظر، والتدبير، والتحصيص، والبحث، والاستقصاء، وغيرها.

(١) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٤

المطلب الثالث

التطوير الدائم للإطار النظمي الأمني

لاستقل حركة التعامل لتحقيق الأمن عن بناء الإطار النظمي الذي يناط به تنفيذ السياسات والقرارات الأمنية في المجتمع المسلم، ويقدر ما يحدث من توافق في هذا الإطار بقدر ماتستطيع القيادة الشرعية استيعاب كافة التغيرات الكمية، والكيفية، التي يحدثها التطور المستمر في الواقع المعاش، والعكس صحيح، وفي خبرة المسلمين في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة ما يؤكد صدق هذه المقولة.

(أولاً) - حقيقة ودلالات الإطار النظمي

أصل النظام في اللغة التآليف والترتيب، والاتساق، وقوام الأمر وعماده، وملاك أمره، والطريقة والسيرة والعادة، والرباط، ومادة الاتساق والتآليف، والاستقامة، والاعتدال، فكأن مادة نظم جماع معانيها الانسجام والتوافق والترابط، الأمر الذي يمكن معه القول إن هذه المادة تطلق على كل ما يحقق هذه المعاني مما تقوم عليه الحياة في جماعة معينة^(١).

وفكرة النظامية ليست غريبة على الإسلام ذلك أنه سبحانه قد أقام الدين على الاستقامة والنظام المحكم الذي: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢)، وأقام نظام الحياة على نفس الأحكام، فلا عبث في قواعده، ولا اعتبار في مكوناته، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^(٣)، ولذلك شرع الله أن ما أعطى الفاعلية والنفع لهذا النظام أحله له، وما أعطاه الجمود والضرر حرمه عليه، وما بين الحِل والحُرمة كانت السعة التي تحقق شرع الله بلا تفريط أو إفراط^(٤)، وكذلك نطق الحديث النبوي: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها"^(٥)..
فحقيقة الإطار النظمي تتضمن خمس دلالات:-

[الأولى] - الانبثاق المباشر من العقيدة، والارتباط الوثيق بها، فكل نظام سواء جاء

(١) انظر: مادة نظم في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٤٦٩

(٢) فصلت/ ٤٢

(٣) الفرقان/ ٢

(٤) انظر في فكرة النظامية في الإسلام، د. مصطفى كمال وصفي، مصنفه النظم، مرجع سابق، ص ٥٧ ومابعداها، د. محمد رأفت سعيد، المدخل لدراسة النظم الإسلامية، جدة، دار العلم، ١٩٨٤، ص ١٤ ومابعداها - وانظر أيضا:

A. K. Brohi, "Idea of Islamic Order", The Islamic Quarterly, Vol. XXVII, No. 1, pp. 1-11

(٥) انظر: ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم الحكم، مرجع سابق، ص ١٦١

بناؤه مفصلاً في الشريعة، كنظم الأسرة، والميراث، والحدود، والطلاق، أو أتى بناؤه استنباطاً من الشريعة كشأن النظم التي تستجد وفقاً لتغيرات الواقع، لا يستطيع أن يفصل نفسه عن المسار العقيدى، لأنه جاء أساساً لتحقيق قيم العقيدة في نطاق معين للحركة، هي التي يعمل من خلالها.

والنظام بغض النظر عن شكله، حين يستحوذ على ملاك أمره - أى القيم - لا يحدث له خلل في التأسيس أو الأداء، فإذا ما أضيف إلى ذلك توافر العمل الصالح فيه فقد ضمن التماسك والترابط وفعالية الاستجابة المستمرة لمطالبات واقع الجماعة التي يخدمها، أما حين يأتى النظام نشازاً عن العقيدة، فقد فتح على نفسه كل معاول القصور البشرى.

[والثانية] - أن الإطار النظمى وسيلة وليس غاية، فالنظم التي فصلتها الشريعة، أو التي بينها الاجتهاد الإنسانى على الشريعة، لاتقف بها الأمة عند حد البناء أو لتجعلها مقصداً في ذاتها، وإنما هي وسائل أو ذرائع لغاية هي تحقيق مقاصد الشريعة حسب الدور المنوط بكل نظام، بالقرار، والسياسة، والعادة، والمؤسسة، والمبدأ، والتشريع أو غير ذلك مما يقع تحت الإطار النظمى إنما تقاس فاعليته بمدى تعبيره عن القيمة التي أمّل تحصيلها من خلاله، لا بمدى حسن تشكيله أو تكوينه فحسب، فإن تكاملت النظم في تجسيد المنظومة القيمية، فقد حققت المراد منها^(١).

[والثالثة] - تأكيد دور الاجتهاد الإنسانى في بناء الإطار النظمى، فالحق تبارك وتعالى حين أودع في الإنسان القطرة النظامية، وطالبه بأن يعمل عقله في نمط منظم من العمليات الذهنية قبل اختيار الإيمان - كالتدبير، والنظر، والسير، والرؤية، والتفكير - أراد منه أن يكمل مسيرة الاعتقاد بمسيرة العمل الصالح، ونظراً لأنه سبحانه أعلم بخلقه، فقد هيا للإنسان من النظم ما يستقيم وثبات بعض مناحى حياته، مما لا يقبل التغير في الزمان أو المكان، حين ترك له في نفس الوقت سعة اختيار الكثير من النظم التي يغير فيها ما يشاء، لكن على أن يلتزم في هذا الاختيار ببعض المبادئ، ومنها ألا يكون في بناء قاعدة تشريعية إلهية عامة، وأن يكون الاختيار لأهل العلم والتخصص لأنهم الأدرى بما فيه النفع العام دون افتئات على قيم الشرع، وألاً تلهى عملية البناء عن الغاية المرجوة منها، أو أن يهتم فيها بالشكل دون الجوهر.

والتشريع الإسلامى حين أباح للإنسان قدراً من الاختيار في بناء نظم معيشتة يعلم أن هذا القدر قد يعتريه القصور الزمانى، أو المكائى، أو الميل أحياناً عن مقاصده، فضلاً

(١) انظر: د. فاروق أحمد دسوقي، مقومات المجتمع المسلم، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٢، ص ٢١٩

وما بعدها.

عن الأتانية أحيانا^(١)، ولذلك فهو يطالب بتعديل المسار في حدود الطاقة ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، فإذا ما حدث استمرار للنقص أو الخطأ بعد ذلك فإنه يفرق بين حالات ثلاث. فإذا كان النقص أو الخطأ نتاج عجز خلقي أو مرضي، أو بعامه نتيجة أمر لا يطيقه الإنسان يكون الحكم ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)، وإذا كان النقص أو الخطأ محصلة عمل اجتهادي غير متعمد الخطأ، فهنا يكون الحكم المطالبة بالتصحيح، مع عدم المؤاخظة، "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه"^(٤)، أما إذا كان القصور أو الخطأ بفعل العمد والاصرار عليه، فإن الحكم هو المطالبة بالكف عنه، وتوقيع الجزاء عليه ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا آسَخَطَ اللهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٥).

[الرابعة] - اتجاه الإطار النظمي لسد فروض كفاية^(٦)، فهو مرتبط - فيما لانص فيه - بتطورات الواقع تغيرا وتحولا، ومن ثم فإذا تصدى لبنائه أهل الاختصاص من العلماء بما فيهم الحاكم، فقد سقط واجبها عن بقية المسلمين، وإن ظلت ضرورة مراعاة فرض الكفاية على الجميع، ذلك أن سقوطه عن البعض هو سقوط تطبيق وليس سقوط تكليف أو حكم، لأنه فرض يتساوى فيه جميع المسلمين القادرين على أدائه، ولا يجب على أحد منهم بعينه، ولا يسقط عن المسلم بسبب تخلف آخر - ولو كان حاكما - عن القيام به، وما لا يستطيع الحاكم معذورا القيام به عليه أن يدفع الناس للقيام به^(٧).

(ثانيا) - المبادئ العامة لحركة الإطار النظمي

وهذه المبادئ إذا ما قدر الالتزام بها كفيلة بالاستجابة لمستلزمات أمن المجتمع المسلم لأنها تضمن الفعالية للأبنية والهياكل التي يقام عليها الإطار النظمي للأمن في هذا المجتمع.. وأهم هذه المبادئ:-

[١] الشمول، وهذه الصفة يأخذها الإطار النظمي من طبيعة التشريع الإسلامي الذي يعنى بإيجاد النظم التي تنظم كل شئون الحياة^(٨)، لذا فإن النظم

(١) انظر: د. محمد رأفت سعيد، مرجع سابق، ص ٢٤-٣١

(٢) البقرة / ٢٨٦

(٣) الحج / ٧٨

(٤) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢

(٥) محمد / ٢٨

(٦) انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢

(٧) انظر: د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم، مرجع سابق، ص ٤٦٦

(٨) انظر:

المبنية على هذا التشريع لا ينبغي أن تقصر عن تحقيق هذا الشمول.

وتحقيق صفة الشمول في الإطار النظمي يحتاج إلى ثلاثة أمور: أولاً - أن يغطي بقدر الإمكان كافة أوجه النشاط الاجتماعي، بحيث يغطي كل نظام منحنى أو آخر من مناحي الواقع المعاش، والثاني - أن تكون النظم المنفرعة من كل نظام قادرة على استيعاب ما يستتبعه من حركات وفعاليات؛ فعلى سبيل المثال؛ إذا كان النظام السياسي منوطاً به ضبط حركة الوجود السياسي، فإن النظم الفرعية له كنظام البيعة، وأبنية اتخاذ القرار، والحسبة، والقضاء وغيرها من النظم الفرعية منوط بها هي الأخرى المساهمة في فعالية الإنجاز السياسي بحيث لا يحدث خلل في أداء النظام السياسي نتيجة الخلل في أداء أحد أو بعض نظم الفرعية، وكذا الحال في بقية النظم، والأمر الثالث - أن تغطي احتياجات الإنسان في المجتمع المسلم المادية وغير المادية بحيث لا يأتى عطاؤها وهو يعلى جانباً في هذه الاحتياجات على حساب الجوانب الأخرى^(١).

[٢] القدرة على التكيف مع الواقع، وهذا التكيف لا تقوم به إلا النظم القابلة للتغيير، أما النظم التي تخاطب جوانب ثابتة في المجتمع السياسي فلا يأتىها التكيف إلا في أسلوب أدائها أو إدارتها، وإجراءات تنفيذها مما لم يرد فيه نص منزل، ويحدث التكيف للنظم القابلة للتغيير، أو بمعنى أدق للنظم التي يخترعها الاجتهاد البشرى على هدى الأصول المنزلة بصور شتى.

فقد يحدثه إلغاء بعض هذه النظم إذا ثبت أن الواقع تجاوزها أو أن علة بقائها غير ذات محل، وقريب من ذلك ما أقدم عليه الخليفة الأول من إيقاف الإنفاق على المؤلفات قلوبهم رغم ما كان فيه من مقاصد أمنية لجماعة المسلمين، ورغم أنه قد جرى العمل به في عصر النبوة.

وقد يحدثه تعديل سير العمل ببعض النظم القائمة دون تغييرها كلية، فقد عدل عمر بن الخطاب أسلوب توزيع العطاء على المسلمين الذين جرى العمل به في خلافة سلفه، فأثر أن يفرق في العطاء بين أصحاب السابقة من المسلمين وزادهم، وجعل من يليهم في السبق في مرتبة تالية لهم^(٢)، رغم أن أبا بكر كان يسوى بين الجميع ويترك أمر سابقتهم إلى الله ليكافئهم عليها^(٣)، كذلك عدل

(١) انظر: د. محمد رأفت سعيد، مرجع سابق، ص ٥٣ - وانظر أيضاً:

Abdo A. Elkhooly, "Socioeconomic Institutions and the Quran: Cultural Sequential Approach to Human Society", Ham dad Islamicus. Vol. VII, No.3, Autumn, 1984, pp.3-19

(٢) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج ٢، ص ٢١٣ وما بعدها - الماوردي، الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٠٠

(٣) انظر: الكاندهلوي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٧ وما بعدها.

عمر بن الخطاب نظام الولاية على الأطراف ليتفق والتوسع الذى واكب عصر الفتوحات بشكل لم يكن معهودا فى التجربة الإسلامية قبله^(١).

وقد يحدث التكيف عن طريق ابتداع نظم جديدة يحتم تطور الواقع المعاش وجودها، فقد استحدث أبو بكر نظام ولاية العهد فى إسناد السلطة حتى يجنب المسلمين ما حدث فى السقيفة، وأنشأ عمر بن الخطاب الدواوين^(٢)، كما أنشأ نظاما لمد المسلمين بما يحتاجونه من مؤن وأغذية أسماه دار الدقيق^(٣)، ووضع نظام البريد^(٤)، وكذلك أسس نظاما لإقراض المسلمين بعيدا عن الربا واستغلال المرابين^(٥).

[٣] التكامل فى الإنجاز، وهو ضرورة يفرضها تكامل النظم الفرعية لنظام الحياة فى الإسلام، وتعدد الاختصاصات والمهام التى قد يقوم بها النظام الواحد، فالشرطة كجهاز أمنى لاتقف عند ملاحقة الجريمة، بل لها أدوار أخرى كلها متفرعة من وظيفتها الأمنية^(٦)، وكذلك الحسبة فهى تلاحق المنكر فى صورته المتعددة^(٧)، كما يفرض التكامل أيضا أن بعض النظم هى بطبيعتها لازمة لبناء أو إنشاء نظم أخرى، ولذلك درج بعض علماء التحليل السياسى على التفرقة بين النظم المؤسسة (بكسر السين) والنظم المؤسسة (بفتحها)، فالأولى هى المكلفة بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية مباشرة، والثانية هى أدوات الأولى فى تنفيذ هذه المقاصد^(٨)، ويقتضى التكامل توحيد مقياس تقييم أداء كافة النظم، وحيث إن كل نظام يهدف إلى تحقيق ولاية الشرع فى ناحية أو أخرى^(٩)، فإن هذا المقياس يبنى على مدى ماتم فى كل ولاية من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر فى

(١) انظر: مصطفى منجد، مرجع سابق، ص ١١٩-١٢٠.

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٠٤ - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص

٢٢٤ - الكتانى، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٢.

(٣) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج ٣، ص ٢٠٣ - السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٤) انظر: الكتانى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩١-١٩٤.

(٥) انظر ما أورده: توفيق محمد سبع، قيم حضارية فى القرآن الكريم، القاهرة: مجمع البحوث والشئون

الإسلامية، ١٩٧٢، ج ٢، ص ٣١٧.

(٦) انظر: مادة شرط فى: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣١.

(٧) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

(٨) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٥٣٧-٥٤٩ - نصر عارف، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٩) انظر: مزيدا من التفاصيل فى:

Muhammad Abdullak Al.Buraey, "Administrative Development An Islamic Perspective", Unpublished Dissertation, The Department of P. Science, the University of North Carolina, 1981, pp.296-306

نطاقها.. ذلك "إن جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهى الذى بعثه به هو النهى عن المنكر"^(١).

[٤] الانفتاح الحضارى، فكل ما يجد فيه المسلمون نفعا فى بناء إطارهم النظمى هم أولى به، ولاغضاضة أن يكون من إبداع غيرهم بعد تمحيصه، وقبول ما يتسق وقيم شرعهم ولفظ كل ما يخالفها، فالتواصل الحضارى ليس فقط من السنن الكونية، بل تفرضه الوظيفة الحضارية للمجتمع المسلم، ولقد اقتبس المسلمون فى خلافة عمر بن الخطاب الدواوين، وبصرف النظر عن مصدرها، وهل هو إنجاز فارسى أم هو إبداع رومى، فقد عدلوا فيها أداء ووظائف، كما حافظوا على بعض النظم التى جرى عليها العمل فى بعض أطراف الدولة قبل الفتح الإسلامى، حتى ذكر ابن خلدون أن ديوان الخراج والجبايات ظل على ما كان عليه قبل الفتح فى العراق والشام، ففى العراق ظل ناطقا بالفارسية، وفى الشام ظل ناطقا بالرومية، وظل كتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين^(٢)، وإن كان الأمر لم يخل من إجراء بعض الإصلاحات التى لم يكن للمسلمين غنى عنها بما يتفق وعقيدتهم الدينية، ويتمشى فى نفس الوقت مع مصلحة الشعوب التى دانت لهم فى الأمصار^(٣).

[٥] محورية دور المسجد، فأمن المجتمع المسلم يبدأ من المسجد، ففيه تنتشر السكينة والطمأنينة، ويتفتى الشعور بالخوف، ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٤)، وفيه يحرم أى عمل عدوانى، فإذا خرج المسلم منه فرض عليه المسجد إلا أن يكون مشيعا للأمن فى الآخرين، بالفعل الإيجابى الذى يمنع المنكر وينشر المعروف ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾^(٥)، ويستجيب للحياة ويتفاعل معها، ويؤدى ماعليه من واجبات تجاه مجتمعه، ليكمل بها ما بدأه من عبادة داخل المسجد، وبذلك يتحول المسجد - من حيث يلزم المترددين عليه بربط العبادات بالمعاملات - إلى نظام فعال يؤدى جميع الخدمات التى يحتاجها النطاق الذى يقع فيه المجتمع المسلم، فإذا ما أدى كل مسجد ماعليه بهذا الشكل، لتكاملت أدوار المساجد جميعها فى خدمة

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، ص

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٤٤

(٣) انظر: احمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٨، ص ٩٣-٩٤

(٤) الرعد / ٢٨

(٥) العنكبوت / ٤٥

المجتمع ككل، ولزاد الوعي الأمني^(١).

المطلب الرابع

ملازمة الأمن كافة أنحاء دار الإسلام

فالأمن كمفهوم عقيدى شامل يستغرق دار الإسلام كلها دون تفرقة بين موضع وآخر فيها، إلا أن يطرأ عليه ما يخرج من نطاق هذه الدار بصفة مؤبدة، كما حدث لبعض البلاد التي انحصرت عنها نفوذ الحكم الإسلامى فى المجتمع المعاصر مثل أسبانيا^(٢)، والذي لاشك فيه أن الحديث عن دار الإسلام يعيد إلى الأذهان الاختلاف الفقهي فى التفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب، والذي لا يزال بعض العلماء المعاصرين يتعرضون له برؤية اجتهادية تحاول فى مجملها إعادة النظر فى هذا التقسيم الفقهي لهاتين الدارين.

وحاصل القول - دون دخول فى تفاصيل كثيرة - أن الفقه الإسلامى يتنازعه رآيان فى أساس هذا التقسيم، أولهما ينظر إلى الأحكام والنظم المعمول بها فى الدار. فإن كانت مستمدة من الإسلام صارت الديار إسلامية، وإن كانت مستمدة من غيره، فهى ديار غير إسلامية، ولو وصفت بذلك، يقول الكاسانى "إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام، أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار، ولوجود السلامة فى الجنة والبوار فى النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر فى دار فقد صارت دار كفر، فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها"^(٣)، والرأى الثانى ينظر إلى أمن المسلم وولايته، فإن كان آمنا لكونه مسلما، فالدار التى يعيش فيها دار إسلام وإلا فهى دار حرب إذا لم يأمن فيها، وهذا رأى أبى حنيفة الذى انطلق من وضع الشروط التى تجعل الدار دار كفر^(٤)، ليقول "إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام، والكفر ليس هو

(١) انظر: فى الرسالة الحضارية للمسجد؛ د. على عبد الحليم عمود، المسجد وأثره فى المجتمع الإسلامى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦؛ منصور الرفاعى عبيد، المسجد ومكاتبه والإمام ورسائله، بدون، ١٩٨٠؛ د. مصطفى كمال وصفى، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٤٥-٤٦؛ د. محمد توفيق بليغ، المسجد فى الإسلام، عالم الفكر، العدد الثانى، المجلد العاشر، يوليو/ سبتمبر ١٩٧٩، ص ٢٣٥-٢٤٢.

(٢) انظر: د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مطبعة المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م، ص ٢٧١.

(٣) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ج ٧ - ص ١٣٠-١٣١.

(٤) وهى ظهور أحكام الكفر فيها، وأن تكون متاحة لدار الكفر، وألا يبقى فيها مسلم ولا ذمى آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين؛ انظر المرجع السابق؛ وانظر أيضا: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.

عين الإسلام، والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للفكرة على الإطلاق، فهي دار إسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفرة، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر^(١).

وتقريبا من هذين الرأيين فإن الباحث يرى:-

(أولا) - أن هذا التصنيف إذا كان - كما صرح كثير من المعاصرين - اجتهادا لم ينطق به الشرع، وإنما ابتدعه الفقه الإسلامي - مثبتا نظريته الواقعية إلى طبيعة التطور الحضارى الذى مر به المجتمع الإسلامى - فإن تجاوزه - أى التصنيف - يتم بقدر التغير الذى يحدث فى هذا التطور، وإن أدى فى النهاية إلى إسقاطه. ومعنى ذلك أن الفقهاء المعاصرين يجب ألا يقف بهم الأمر عند حد رفض هذا الاجتهاد الفقهي تحت ضغط الواقع الابتلائي للامة، بل عليهم تقديم الدليل متسقا مع أحكام الشرع.

(ثانيا) - لا يقدح فى شمول الأمن دار الإسلام انقسام إقليمها بين دول متعددة، مادامت تنتمى حضاريا إلى الإسلام يجعل أساس الحكم فيها إسلاميا وبوجود البشر الذين يدين أغلبهم بأحكامه، وإذا كان بعض الفقهاء قد تحدثوا عن القائد الواحد للدولة الواحدة فى الأمة الواحدة^(٢)، وإذا كان التطور المعاش قد وزع الأمة بين أكثر من دولة، وأكثر من قيادة، فقد يبدو واقعا الانطلاق - لتجاوز هذه التغيرات - من معيار الأمة الواحدة لتحقيق الأمن، ولكن ذلك يفترض بدوره إيجاد صيغة سياسية تأتلف من خلالها القيادات - ومن ثم الدول - بحيث تكون امتدادا رسميا لهذه الامة، بعد أن سلم المسلمون بواقعية وجودها الحضارى، لقد تحدث البعض عن فكرة "كومونولث إسلامي"، كاتحاد فيدرالى بين المسلمين يترأسه مؤتمر إسلامي يقوم بدور الهيئة المنفذة لهذا الاتحاد ويضم العوالم - كذا الإسلامية- الإفريقي، الإيراني، العربى، الأوروبى، الصينى، والماليزى^(٣)، وتحدث آخرون عن "منظمة الدول الإسلامية"^(٤).

(ثالثا) - أن الضياغة السياسية المطلوبة لتحقيق أمن الأمة وقد انقسمت دارها يجب أن يستعلى عن أن يكون أمنا قوميا بالمفهوم الوضعى، فبناء المفهوم الإسلامى للأمن له

(١) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣١

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية؛ مرجع سابق، ص ٩. ورغم أن الأصل عند الجوينى هو وحادية الإمام والدولة، إلا أنه أجاز إمامة آخر - إن لم يكن بد منه- فى الناحية التى يقصر عنها سلطان الإمام الأول" إذ لو بقى أهلها سدى لتهافتوا على ووطات الردى". انظر تفاصيل رأيه فى: غياث الأمم؛

مرجع سابق، ص ١٢٨-١٣٢

(٣) انظر: مالك بن نبي، فكرة كومونولث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، القاهرة: المكتب الفنى للنشر، ١٩٦٠، ص ٤ وما بعدها.

(٤) انظر: د. محمد ضياء الدين الرئيس، الإسلام والخلافة فى العصر الحديث، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦،

قواعده وله منهاجه الواضح المحدد على نحو ما سبق فى الباب الأول، أما مفهوم الأمن القومى فينبع بناؤه من الفكر القومى الذى ينبع منطقته من خصائص الدولة الأوروبية القومية فى القرن السابع عشر^(١)، ولذلك تعددت تعريفاته بتعدد مصادر هذا الفكر مما أوقع كثيرا من الباحثين فى الخلط والاضطراب والغموض فى تحديد العلاقات الارتباطية^(٢)، كما أن حدود المفهوم الإسلامى هى العقيدة، ولذلك يوحد بين أفراد الأمة، ويدع سعة فى الدخول تحت مظلته بإعلان الإيمان بالتوحيد، أما الأمن القومى فحدوده الكيانات الجغرافية المصطنعة، ولذلك فهو لايسع إلا من انضوى تحت هذه الحدود واكتسب جنسيتها، وشتان بين استمداد الأمن من مصدر ثابت أزلى، واستمداده من مصر متغير قابل للانتقاص باستمرار. ثم إن الأمن فى الإسلام لايسمح للعدوان ولايشرع له إلا بالمثل، ولايمتد نطاقه إلا بقدر توسع نطاق المؤمنين بالإسلام، أما الأمن القومى فيسمح للعدوان والتوسع خارج الحدود الإقليمية للدولة التى تتبناها، لذا لم يكن غريبا أن تعلن إسرائيل أن ما يحدث من تطور صناعى وعسكرى فى العراق يهدد أمنها رغم بعد المسافة الإقليمية بينهما، وأن ترى القوى الكبرى المنطقة العربية امتدادا لأمنها، لايسمح بأية تطورات ولو كانت لصالح المنطقة مادامت تتعارض والمصالح القومية لهذه القوى^(٣). كذلك فإن الأمن القومى مقصده المصالح القومية، أى التى تفرضها الإرادة القومية داخل الدولة، فكلما يحقق هذه المصالح مباح، سواء جاء بالتزام قيمى، أو بغيره، فالمفهوم المصالح، وهكذا تتحول القيم من غايات ومقاصد إلى وسائل، ويكون لكل دولة مفهومها الخاص للقيم بالقدر الذى يحقق مصالحها ويقتضى أن مفهوم الأمن القومى أثبتت قصورا فى التجربة والتطبيق فى الواقع المسلم المعاصر، فكيف تبنى عليه صياغة أمنية مع هذا الاعتلال؟^(٤)

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى، مرجع سابق، ص ١٧٠

(٢) انظر: حسنين توفيق، "الفكر العربى وإشكالية الأمن القومى"، دراسة تحليلية نقدية، التعاون، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٨٦، ص ٦٤-٩١

(٣) انظر التفاصيل فى: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى؛ مرجع سابق، ص ١٠٠-١٣٢

(٤) انظر فى مفهوم الأمن القومى: المرجع السابق، مواضع متفرقة؛ عطا محمد حسن صالح زهرة؛ "نظرية الأمن القومى فى التقاليد الاسرائيلية"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢ وما بعدها؛ لواء أ.ح. محمود خليل "الأمن القومى العربى المصرى وحرب أكتوبر"، رسالة دكتوراه غير منشورة، أكاديمية ناصر العسكرية العليا، كلية الدفاع الوطنى، ١٩٨٥، ج ١، ص ١١ وما بعدها، ملف الأمن القومى فى مجلة شئون عربية، العدد الخامس والثلاثون، يناير ١٩٨٤، وملف الأمن القومى فى مجلة الوحدة، العدد الثامن والعشرون، السنة الثالثة، يناير ١٩٨٧؛ وانظر أيضا:

Barry Busan, People, States and Fear, Proplem in International Relations, U.S.A.: The University of North Carolina Press, pp. 36-69, Donald M. Snow, National Security New-York; St. Martins Press, 1986, pp. 3-18.

كذلك يجب ألا يصاغ الأمن بشكل يرادف مفهوم الأمن الإقليمي لأن ما ينسحب من نقائص على الأمن القومي ينسحب على الأمن الإقليمي الذي لا يعدو أن يكون "سياسة مجموعة من الدول التي تنتمي إلى إقليم واحد تسعى من خلال وضع وتنظيم تعاون عسكري لدول ذلك الإقليم إلى منع أية قوة أجنبية أو خارجية من التدخل في ذلك الإقليم"^(١)، فدار الإسلام بحكم اتساعها لا تنتمي إلى إقليم جغرافي متجاور مكانا، وأساس الأمن في الإسلام كما سبق هو العقيدة وليس الإقليم، سواء كان لدولة أو لمجموعة من الدول المتجاورة، لو قيد بالإقليم المتجاور لأدى ذلك إلى احتجابه عن هم خارج هذا الإقليم، ويضاف إلى ذلك أن الأمن في الإسلام لا يأخذ هذا المعنى الضيق - العسكري - الذي يؤسس عليه الأمن الإقليمي، فهو أمن عقيدى حضارى يشمل كل مناحى الحياة، ويسع كل المجتمع الإنساني، خاصة وأن الأمن الإقليمي حين ينطلق وعماده السياسة الإقليمية لا يتفق والطبيعة العالمية لرسالة الإسلام، وهو لا يختلف عن الأمن القومي في كونه وسيلة لتحقيق المصالح القومية لدول الجوار الإقليمي، ولذا برز خلال الفترة السابقة للحرب العالمية الثانية وانتشر بسرعة مستترا خلف مبدأ الإقليمية ليسيطر على مدركات واضعى ميثاق الأمم المتحدة، وتلقفته الولايات المتحدة الأمريكية بعد هذه الحرب لفرض الحصار على المعسكر الشيوعي^(٢).

كذلك لا مكان لمفهوم الأمن الجماعى فى بناء الصياغة الأمنية للمجتمع المسلم إلا فى ظلال الإسلام، حتى يسلم من القصور الواقع للتصور الوضعى له، والذى هيات له ثلاثة تطورات، الثورة الصناعية، وما ارتبط بها من الدلالات المتعلقة بخبرة الحرب العالمية الأولى، ثم الثانية، والتغيرات التى طرأت على النظام الدولى منذ الحرب العالمية الثانية^(٣)، وعندها بدأ الحديث عن الأمن ليس للدول الصغيرة والضعيفة بل للدول الكبرى أيضا بحيث يسود المجتمع الدولى حفظ الأمن والسلام الدوليين، لكن شيئا من ذلك لم يحدث، فالمجتمع الدولى يعانى من ورطة الأمن التى قد تسوقه إلى هاوية الهلاك^(٤)، لذا بدأت

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي؛ مرجع سابق، ص ٣٨

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٨-٣٩؛ وانظر أيضا فى معنى الأمن الإقليمي: عطا محمد حسن، مرجع سابق، ص ٤٢؛ لواء أ.ح. محمود خليل، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢-٢٣؛ وانظر أيضا:

Robert O. Neill, "Regional Security and World Order in the 1980", In Mohammed Alyoob (ed), Regional Security in the third World, Boulder, Colorado: Westview Press, 1986, pp.33-45

(٣) انظر: عطا محمد حسن، مرجع سابق، ص ٤٨؛ وانظر فى مفهوم الأمن الجماعى أيضا: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي، مرجع سابق، ص ٣٧ وما بعدها؛ د. إسماعيل صبرى مقلد، العلاقات السياسية

الدولية، مرجع سابق، ص ٢٩٣-٢٩٤؛ وانظر أيضا:

Curt Gasteyer, Searching for World Security, New-York: St. Martins Press, 1985, pp. 1-11

(٤) انظر على سبيل المثال:

Joseph, A. Camibleri, Civilization in Crisis, Human Prospects in a changing World, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 1-11, Harry Cloy Gblal Challenges-A World at Risk, New-York: Franklin Watts, 1979

الانتقادات تهوى على مفهوم الأمن الجماعي^(١)، حتى باتت الحاجة ملحة ليقدم المجتمع المسلم نظام أمنه الجماعي الذى تبدو ملامحه فى شمول الإنسانية كلها بضمنان الشريعة الأزلية، وليس بضمنان التشريعات الوضعية، والانتصار للمستضعفين، وتغليب العدل فى التعامل الدولى، وعدم التضحية بالقيم، وردع البغاة، وكفالة حقوق الإنسان، وغير ذلك مما سيرد فى الفصل الثانى.

(رابعا) - أن المجتمع المسلم المعاصر وقد تفرقت دياره، وعلت قنامة الرؤية توجهاته نحو الآخرين، أحوج ما يكون إلى البناء على ما قدمه الفقهاء فى قضية تقسيم العالم، أما إعادة وتكرار - بل ونقد - ما قالوه، والوقوف عند هذا الحد لن يفيد شيئا، فمواجهة الواقع أوّلَى من محاكمة اجتهادات السالفين، وليس من الحكمة فى شىء إلزام هؤلاء الفقهاء بأن يقدموا الحلول للواقع المعاصر، والتصدى لقضايا لحقت عصرهم، وهذه المواجهة ليس مرجوة فسحب، بل وضرورية، فكيف يتحدث الكثيرون عن دار الإسلام^(٢)، ومقتضيات كثيرة لها يفرط فيها المسلمون، فالجهاد لنصرة البقاع المنتقصة منها لا وجود له، وقطع المواالة مع مُحْتَلَى هذه البقاع مفقود، وسلاح الحدود الجغرافية لقطع التواصل الإقليمي بين البلاد المتجاورة منها مشهر فى كل أوان، وشعور المسلم بالأمن فى كثير من أجزائها متناقض، إذا لا بد من أسلوب لتغيير هذه التناقضات حتى يكون الاجتهاد لرؤية دار الإسلام بلغة معاصرة واقفا على أرض سليمة، ولعل من سنن التغيير أن يبدأ المجتمع المسلم فى تغيير منغصات ترديه، وأولى مراحل التغيير إعادة النظر فى فهم الأحكام الشرعية، فمبادئ الإسلام وقيمه العامة، تستوعب كل تغيير.

(١) انظر بعضها فى: د. إسماعيل صبرى مقلد، العلاقات السياسية الدولية؛ مرجع سابق، ص ١٩٤-٢٩٥
(٢) انظر بعض الذين كرروا الحديث عن التقسيم الفقهى لدار الإسلام: د. عارف خليل أبو عيد، العلاقات الخارجية فى دول الخلافة، الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣، ص ٤٩-٦١؛ حامد سلطان، أحكام القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠، ص ٢٢٤-٢٢٨؛ أبو زهرة، نظرية الحرب فى الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦١، ص ٣٢-٣٨؛ د. وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية فى الإسلام مقارنة بالقانون الدولى الحديث، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١، ص ١٠٣-١١٦

وله أيضا: "موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع الإسلامى"، ضمن أبحاث: معاملة غير المسلمين فى الإسلام، عمان: الجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩، ص ٢٤٧-٣٣٣؛ صديق بن حسن القنوجى البخارى، العبرة مما جاء فى الغزو والشهادة والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص ٢١٦ وما بعدها.. وانظر أيضا:

Majed Khadduri, The Islamic Law of Nations, Shaybani's Siyar, Baltimore: the Johns Hopkins press, 1966, pp. 10 - 17. Hosny M. Gaber, "The Early Islamic state.. Unpublished Dissertation, Faculty of the Graduate School of the American University, Washington, D.C., 1962, pp. 66 - 71.

الفصل الثانی

الأمن وحركة التعامل الخارجی

المبحث الأول

وجهات الأمن في التعامل الداخلي

تتعدد وجهات الأمن داخل المجتمع المسلم، فبعضها يخص المسلمين بما فيهم الرقيق، وبعضها الثاني يرتبط بغير المسلمين من أهل الذمة، وبعضها الثالث يجسده غير المسلمين من المستأمنين، وبعضها الأخير يتولاه من يدخلون ديار المسلمين بلا عقد ذمة، أو عقد أمان، ورغم تعدد هذه الوجهات واختلاف طبيعتها وتنوع درجاتها أحيانا إلا أنها تتكامل جميعها في تشكيل خصائص الأمن في التعامل الداخلي بين العناصر التي تقيم في دار الإسلام، والحديث عن هذه الوجهات يكتسب أهمية خاصة في التحليل المعاصر لمفهوم الأمن بعد أن اختلطت الأمور واضطربت الأوضاع السياسية في كثير من المجتمعات السياسية، إن بفعل عدم الاتفاق على صياغة محددة للأمن داخلها، أو بفعل الاختلاف حول طبيعة المخاطبين بالأمن فيها، أو بفعل النزاع في سعي كل منهما إلى كفالة أمنه وتهيئة ظروفه، ولو كان على حساب أمن الآخرين الذين يشتركونه العيشة في تلك المجتمعات، من هنا كانت أهمية دراسة وجهات الأمن داخل المجتمع المسلم تزكيها عوامل كثيرة.

فثمة عامل (أول) - يؤكد أن النظام الإسلامي - ودون مجاوزة الحد في القول - هو النظام الإلهي الوحيد الذي أنزل المتتمين إليه والمؤمنين به منزلة مهمة في صرح البناء الأمني داخل مجتمعهم، مما لم يتوافر في أية أيديولوجية وضعية معاصرة، ورغم ذلك فإن هذه المنزلة لم تأت مغلفة بدعوى عنصرية، أو نزعات عصبية تجعل من المسلمين جنسا مميزا فوق الأجناس الإنسانية الأخرى التي خلقها الله، له الحق في استعبادها أو قهرها أو الاستعلاء العرقي عليها.

والعامل (الثاني) - أن الإسلام ؛ بتعدد هذه الوجهات ؛ وعلى عكس ما درجت عليه سياسات وأيديولوجيات معاصرة، بوأ الأجنبي مكانة تسمو به عن أن يكون مجرد إنسان بلا كيان أو هوية ومن ثم بلا حقوق أو حريات، أنه يجيء ليدهض من ناحية مسالك متعرجة انتهجتها أمم كثيرة قديما وحديثا نظرت إلى الأقليات داخلها خاصة من الأجنبي نظرة تعيد إلى الذهن ما يقال عن انتهاك آدمية الإنسان وحقوقه، وليؤكد من ناحية أخرى أن رسالته التي فاق عمرها الكثير من القرون هي أبقى وأسمى في رعاية أمن الإنسان.

والعامل (الثالث) - أن سياسة الإسلام في كفالة أمن الرقيق - إذا ما نظر إليها ونظر في الوقت ذاته إلى مأساة التفرقة العنصرية خاصة في معاملة الأجناس السوداء في كثير من دول العالم - تبرهن على أن ما أعطاه الإسلام للرقيق أسمى مما أعطى لهذه الأجناس،

بل إن الحرية التي يناها الرقيق في ميزان الإسلام أكبر من السعة التي منحت لهذه الأجناس رغم انتهاء عهدها بالرقيق.

والعامل (الرابع) - أن البناء العقيدى الإسلامى هو المصدر الحقيقى الذى تستقى منه وجهات الأمن المتعددة معانيها ودلالاتها، وإذا كانت إحدى سمات العصر الحاضر - وكما سبق - هو فشل الأيديولوجيات السياسية فى تلبية احتياجات الإنسان المعاصر - فذلك يعنى أن استقرار واستمرار أسس البناء العقيدى الإسلامى فيه استقرار واستمرار لوجهات الأمن فى نفس الوقت، وإلا أصبح الحديث عنها وعن قيمتها بلا معنى.

المطلب الأول

المادة الأساسية فى البناء البشرى للمجتمع

المسلم هو الوجهة الأولى التى يتجه إليها الأمن فى المجتمع السياسى المسلم باعتباره المسئول الأول عن مادة الحياة والفاعلية لهذا المجتمع، وأساس بنائه، وخط الدفاع الحيوى والجوهري عن وجوده واستمراره، والمتحمل لعبء وظيفته الحضارية تجاه المجتمع الإنسانى، وسوف يتم تقسيم الحديث عن أمن المسلم فى النقاط الخمس التالية:

[النقطة الأولى] - حقيقة أمن المسلم

يلحق بالأمن كل مسلم داخل ديار الإسلام، وإن تنوعت هذه الديار وتباعدت بها الحواجز المكانية، فالمسلم مستوجب الأمن حيثما كان، وفى أى بلد من بلاد المسلمين، مادام يحقق شرائط الإسلام فى قوله وفعله، والمسلم هو كل مخاطب بالتكليف الإلهى فأمن بالله رباً وبالإسلام ديناً ومحمد ﷺ نبياً ورسولاً، وبموجب ذلك استحق أن يكون وحده الخليفة الحقيقى فى الأرض الذى يحقق الالتزام بأوامر ربه، ويقف عند نواحيه لاقتناعه. التام أن كل الخير فى طاعته له وطاعته لرسوله ثم طاعته لمن يقوده نحو عبوديته لشريعة دينه، ويؤمن أن لاحق له ولا ينبغي أن يكون له حق فى تعديل، أو الغاء، أو رفض، أو الإضافة إلى التشريع الإلهى، وإنما سعيه فى الحياة مربوط بقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(١)، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، ذلك لأنه يعلم - أو ينبغي أن يعلم أن كل حيل غير ممدود إلى الإسلام بسبب هو حيل مقطوع، لا قوام له

(١) الأحزاب / ٣٦

(٢) النور / ٥١

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١).

بالمعنى السابق، يتسع أمن المسلم ليشمل:-

(١) الحاكم والمحكوم المسلمين، فلا يخص أحدهما دون الآخر، ولا يعطى للأول امتيازاً يفوق به الثانى، أى أن الأمن يتجه إليهما معاً، وكان كلا منهما على ثغر من ثغور الإسلام، فالأول بموجب إمامته للمسلمين يقف على ثغر قيادتهم فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به، والثانى بموجب اتباعه لإمامه يقف على ثغر طاعته فى المعروف ومعصيته فى المعصية.

كما أن كليهما يقف على قدم المساواة مع الآخر فى مقام العبودية لله تعالى وحده، ومن ثم فليس أحدهما عبداً للآخر، وليس أحدهما بالمقابل سيداً له، وما جاء على لسان الخليفة الثانى فى قوله (إن من ولي أمر المسلمين فهو عبد للمسلمين، يجب عليه لهم مثل ما يجب على العبد لسيده من التضحية وأداء الأمانة)^(٢)، يجب أن يفهم على أنه معنى مجازى، إنه تشبيه لرسالة الحاكم برسالة العبد نحو خادمه، أما الحقيقة فإن الحاكم هو أكثر المسلمين تحملاً لأمانة الحكم وأثقلهم حملاً لمطالباته.

كذلك فإن تعرض أحدهما لأن يكون فى مقام الآخر بحكم سنة التداول، وسنة تغير أحوال وظروف الناس والمجتمعات، وغيرها من السنن، لا يؤدى - كما يحدث فى كثير من بلدان العالم ومنها بلدان مسلمة - إلى إنزال من زالت عنه السلطة منزل الضحية، حيث الثأر والانتقام والبطش والتنكيل ما لم يرتكب ما يستوجب العقاب.

وفوق ذلك فإن وجود كليهما على قدم المساواة فى الحياة السياسية يضيف رافداً آخر إلى روافد الالتزام الدينى يقيم علاقتهما على وشائج من التواضع والرعاية، فلا يظلم الراعى رعيته، ولا تظلم الرعية راعيها^(٣).

(٢) الرجل والمرأة المسلمين، باعتبار أنهما أصل وجود النوع الإنسانى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾^(٤)، وباعتبار أنهما مشتركان فى تلقى الخطاب الإلهى بالتكليف دون تفرقة، ولذلك ورد هذا الخطاب موجهاً إلى كل المسلمين دون تمييز بين الرجال والنساء فى أكثر من موضع فى قوله تعالى:

(١) آل عمران / ٨٥

(٢) انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٩

(٣) انظر فى أبعاد هذا الظلم: ابن تيمية، السياسة الشرعية؛ مرجع سابق، ص ٥٩-٦٤

(٤) الحجرات / ١٣

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وباعتبار أن عليهما مشتركين تقع تبعة مد المجتمع المسلم بعناصره الإنسانية اللازمة لأداء وظيفته الحضارية، فضلا على اعتبار أن عليهما معا يقع عبء تأسيس البيت المسلم ومن ثم المجتمع المسلم على عماد المودة والرحمة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(١)، ولذلك يرفض الإسلام استعلاء أى منهما على الآخر، بنفس المنطق الذى يرفض فيه تشبه أحدهما بالآخر تشبيها يخل بكيان نوعه الإنسانى، وبوظيفته فى الحياة، وإلا اختل كيان الأسرة المسلمة^(٢)، وهنا لا بد من وقفة حول مفهوم القوامة التى أعطيت للرجل المسلم على المرأة المسلمة فهما لا يخرج بها عن معناها ومقاصدها. وبداية لقد تعددت آراء المفسرين فى تفسير معناها الوارد فى قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(٣)، فقد فسرها بعضهم بأن الرجال هم (أهل قيام على نساءهم فى تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم، بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهم إليهن مهورهن، وإنفاقهم عليهن أموالهم، وكفائتهم أياهن مئوتتهن^(٤)، إن قوامة الرجل أن يقوم بتدبيرها وتأديتها وإمساكها فى بيته، ومنعها من السرور، وأن عليها طاعته، وقبول أمره ما لم يكن معصية^(٥).

إن للقوامة فى ضوء هذين الرأيين حدودا ومعالم تبعتها عن أى تأويل زائف، أو أى رأى لا يعرف صاحبه كيف يأتى به منضبطا بقيم الإسلام ومقاصده، فهى ليست سلطانا أو سيفا مستبدا يلوح به الرجل المسلم للمرأة المسلمة، ولكنها تكاليف وأعباء، وأمانات متعددة المتاحى.

كما أنها أمر فطرى يستقيم وسنة الحياة فى ضرورة وجود القائد والمقود، والراعى والرعية.

وكذلك فإن القوامة - من حيث اعتبارها تنوعا وظيفيا - تأسس على العدالة فى توزيع الأعباء، وتيسير كل شطر من شطرى النفس البشرية لما خلق له.

-
- (١) الروم / ٢١
(٢) حديث ﴿لئن رسول الله ﷺ التشبهين من الرجال بالنساء، ولئن التشبهات من النساء بالرجال﴾ - انظر: مختصر الترغيب والترهيب لابن حجر، مرجع سابق، ص ١٨٠.
(٣) النساء / ٣٤.
(٤) انظر: الطبرى، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٠.
(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٨؛ وانظر أيضا ما أورده ابن كثير فى تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩١-٤٩٢.

ثم إن القوامة جماعها القيم، لأنها من مادة (قوم) التي تعنى الاعتدال، والعدل واليعد عن الميل والظلم والانحراف في معاملة المرأة المسلمة، فإذا خرجت هذه المعاملة عن العدل، فقد فرغت من قيمها، وبالتالي صارت القوامة مفسدة، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح^(١).

ويبقى أن القوامة تقرير إلهي، وليست تقريرا بشريا، ومن ثم فليس لأحد الإدعاء بأنها امتهان آدمي، أو أنها استمرار لعصر الحريم، أو غير ذلك من دعاوى الشطط والجهل، يقول الطبري: "وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إليهم من عليهن، ولذلك صاروا قوَّاماً عليهن نافذى الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن"^(٢).

(٣) المسلم الحر والمسلم الرقيق - ورغم أنهما قد يختلفان في تحمل التكاليف أحيانا، وفي مقدار العقاب على النكوص عن أداء بعضها أو كلها، إلا أن كليهما ينعم في ظل مجتمعه المسلم بالأمن دون تمييز كشأن الحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة ويهم في هذا المقام تأكيد عدة أمور:

(أولها) - أن علاقة المسلم الحر بالمسلم الرقيق تضطلع بها شريعة إلهية ولا تقيمها إرادة حاكم، أو صناعة أية سلطة من شأنها وضع التشريع الوضعي الذي قد تحكمه أحيانا اعتبارات الهوى والمصالح التي يريدها واضعوه.

(ثانيها) - أن مقام الحرية لا يمنح للمسلم كافة الحقوق الإنسانية، كما أن مقام الاسترقاق لا يحجب عنه مثل هذه الحقوق. ذلك أن الإسلام يسمو بعلاقة المسلم الحر بالمسلم الرقيق عما ذهبت إليه فلسفات سياسية - من جعل الرقيق في مقام الضعة والحقارة والامتهان.

(٤) (ثالثها) - ليس هناك في ميزان الإسلام مخلوق خلقه الله حرا بطبعه، وآخر خلقه رقيقا، وذلك أن التكريم الإلهي يشمل بنى آدم جميعا يوم خلقهم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٣)، وإنما يطرأ الاسترقاق بظروف خاصة سرعان ما يزول بزوالها^(٤).

(١) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٧

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٠

(٣) الإسراء / ٧٠.

(٤) لا يتسع المقام هنا لبيان ما كلفه الإسلام لأمن الرقيق، لكن يمكن القول في بيان الخطوط العامة لهذا الأمن:

أ- إن الرقيق هو مخلوق آدمي مكرم خلق كأي إنسان على الفطرة المسقيمة، لكن الظروف هي التي ألجأته لأن يكون تحت هيمنة من هو أقدر وأقوى منه، ولكنها هيمنة مشروطة بشروطها الواردة -

(٥) المسلم بغض النظر عن لونه وعنصره ولغته ووطنه - فالأمن يشمل العربي

تفصيلها.

ب- مادامت السلطة البشرية على الرقيق ليست وضعا أهدبا بالمعنى السالف، فذلك يعنى أن السلطان الأبدى عليه هو الله وحده، فلا القيم يباح له مناداة رقيقه بأى لفظ من معنى التآله عليه، ولا الرقيق يباح له الاستسلام لسيدته أو مناداته بأى لفظ من معانى الخضوع والذل، وقد جاء فى الحديث ﴿لا يقولن أحدكم عبدي وأمتى وكلكم عبيد لله، وكل نساءكم إماء الله، ولكن ليقل غلامى وجارىتى، وتامى وقتاتى﴾، انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٦٥.

ج- إن الإسلام يربى فى علاقات الناس كل القيم السابقة حتى فى حالة الرق، ولذلك يقيم علاقة السيد برقيقه على أساس من الأخوة والألفة والمحبة، ولذلك لما عير أبو ذر الغفارى أحد الصحابة بما لا ينبئ أن يعبر به قال له النبى ﷺ ﴿إنك أمرؤ فيك جاهلية﴾، مع أن منزلة أبى ذر من الإيمان فى النزوة، وإنما وبخه بذلك - كما يذكر ابن حجر - على عظيم منزلته عنده، تحذيرا له على معاودة مثل ذلك، لأنه وإن كان معنورا بوجه من الوجوه، لكن وقوع ذلك من مثله يستعظم أكثر ممن هو دونه - انظر / فتح البارى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٢-١٥٤.

د- إن مسئولية أمن الرقيق هي مسئولية تكليف وأعباء وواجبات يتحمل تبعها المولى بمقتضى كونه راعيا ومسئولا عن رعيته.

وذلك فإن من متطلبات أمن الرقيق من مولاة أن يكون هذا المولى حسن السيرة فى التعامل معه، فلا يخذله، ولا يظلمه ولا يمتحن آدميته، وفى الحديث ﴿إخوانكم حولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم وما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم﴾ - انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٣٢-١٣٣.

كذلك من هذه المتطلبات أن يتكفل المولى بكل ما يصون حياة رقيقه من أى تبديد أو تهديد، مادام يودى ماعليه كاملا، وقد كان الخليفة الثانى يحسن رعاية رقيقه من هذه النواحي، وقد روى أنه كان يؤاكلهم ويشاربهم ويقول (فعل الله بقرم، أو قال: لحي الله قوما - أى قبجهم ولعنهم -، يرغبون عن أرقائهم أن يأكلوا معهم)، انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٨-٨٩.

كما أن من هذه المتطلبات أن يعينه فى أداء واجباته، ولا يكلفه ما فوق طاقته، وإلا شاركه فى ذلك، وقد روى عن الخليفة الرابع قوله (كان آخر كلام رسول الله ﷺ: أوصيكم بالصلاة، واتقوا الله فيما ملكت إيمانكم)، انظر: شهاب الدين محمد بن أحمد الأبيهي، المستطرف فى كل من مستظرف - وبهامشه ثمرات الأوراق فى المحاضرات لأبى بكر الحموى الحنفى، بيروت: دار الأمم للطباعة، د.ت، ج ٢، ص ٨٥.

كذلك يلحق بمتطلبات أمن الرقيق أن تيسر له السبل لكى يكون حراً، وقد وعد الله سبحانه كل من اعتق رقبة مؤمنة خير الجزاء فى الآخرة، يستوى فى ذلك ما إذا كان المعتق رجلا، أو امرأة، انظر: بعض الأحاديث فى صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٥٠-١٥١.. وانظر بعض الجوانب الفقهية للحديث فى: صديق الحسينى البخارى، فتح العلام لشرح بلوغ المرام، الكويت، مؤسسة دار الكتب، د.ت، ج ٢، ص ٣٣١.

وفى مقابل هذه المتطلبات يفرض الإسلام على الرقيق أن يكون ذا نفع لسيدته، ولكى يكون كذلك يلزم أن يكون أميناً على ما ينفع مولاة، أميناً على ما يكفيه، وألا يأتى من الأفعال والممارسات ما قد يستوجب سخط القائم عليه، فيعرض نفسه لما لا يطبق من البلاء، وعليه أيضا ألا يستسلم لوضع الرق الذى وقع فيه، خاصة أن الإسلام قد جعل له متسعا فى ذلك، انظر: د. عمر عودة الخطيب، نظرات إسلامية فى مشكلة التمييز العنصرى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩، ص ١٥٤.

والأعجمي، والأبيض والأسود، والشرقي والغربي، والذي يتحدث العربية والذي لا يتحدثها، مادام الجميع يقولون ربنا الله، ويدينون دين الإسلام ويخضعون لأحكامه، وهنا تبرز ملاحظتان، (الأولى) - أن الإسلام بذلك يتخطى هذه المؤثرات الاجتماعية ليلتصق بفهوم الأمة وقد أذيت كل هذه المؤثرات في بوتقة عقيدة التوحيد، و (الثانية) أن مقام التقوى الذي يأتي فعل العقيدة وكأثر من آثارها - وإن أعطى لمن ارتقاه السبق في الخير والتكريم وحسن الثواب في الآخرة - لا يعطى تميزا استعلائيا في منحى أو آخر من مناحي الحياة، خاصة، وأنه مقام قيمى لا يعلم صدق حقيقته إلا الله تعالى.

(النقطة الثانية) - أهم متطلبات تحقيق المسلم:

يتسع أمن المسلم ليشمل كل حياته، فالأمن ينبغي أن يصاحبه في كل توجه له في هذه الحياة، بيد أن كفالة الأمن هنا هي أحد طرفي معادلة فاعليته، أما الطرف الثاني فهو رعاية المسلم نفسه وحفاظه على ماتكفل المجتمع السياسى بتحقيقه له، فإذا ما أخذ الطرف الأول من هذه المعادلة فى الاعتبار، وأرجىء الحديث عن الطرف الثانى إلى النقطة الثالثة لأمكن القول إن من متطلبات كفالة أمن المسلم ما يلى:-

(١) حمايته من إلحاق الضرر أو الأذى به أو عن يتحمل تبعتهم إلا بالحق لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا كُتِبُوا فَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِمْ إِذَا أَثْمَرَ﴾^(١)، وفى الحديث: "ملعون من ضار مؤمنا أو مكر به"^(٢)، هذا ويلزم لحماية المسلم من إلحاق الضرر به عدم إذهاق روحه أو الاعتداء على حياته إلا بالحق لقوله تعالى ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٣)، ولما جاء فى الحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"^(٤).

كما يلزم أيضا عدم ضربه أو حبسه أو ترويعه بالباطل ذلك أن "الرجل ليس أمينا على نفسه إذا أخفته أو أوثقته وضربته"^(٥)، كذلك لا يجوز تعريضه للهلاك بعد إعطائه الأمان، ففى الحديث: "من أمن رجلا على دمه، وقتله، وجبت له النار، وإن كان المقتول كافرا"^(٦).

(١) الأحزاب / ٥٨.

(٢) انظر: علاء الدين على التقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٠.

(٣) الفرقان: ٦٨/.

(٤) انظر: مسند الترمذى، ج ٢، ص ١٩.

(٥) انظر: علاء الدين على التقي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٦٧.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

ويلزم أخيراً إحسان التعامل معه لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(١)، ولعل من أبلغ ما ورد عن النبي ﷺ في هذا المقام لإزامه حكام المسلمين بهذه الوصية: "أوصى الخليفة من بعدى بتقوى الله وأوصيه بجماعة المسلمين، أن يعظم كبيرهم، ويرحم صغيرهم، ويوقر عالمهم، وأن لا يغلق بابه دونهم فيأكل قلوبهم ضعيفهم"^(٢).

(٢) عدم التحسس عليه، أو وضعه موضع الريية والشكوك، والنهم هو أو من يعول، أو كلاهما معاً، والأصل في ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(٣)، فالمسلم يمنحه إسلامه أن ينظر إليه نظرة كلها الثقة والاطمئنان، إلا أن يكون مريباً أو مشكوكاً في أفعاله وحركاته، فضلاً على أقواله، عليه من ذلك شواهد لا ترقى إليها الظنون، وحتى هذه الريية لاتدع مجالاً لسلطة ما - مهما كانت - كى تتصنت عليه، أو تأخذ به بالتهمة والظن، ذلك أن الإسلام لم يمنع أن يسأل المسلم مباشرة بدلاً من التحسس عليه، لما في الحديث: "يامعشر من أسلم بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه لاتؤذوا المسلمين، ولاتعروهم، ولاتتبعوا عورتهم، فإن من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه الله ولو في جوف الليل"^(٤)، كما يلحق بالتحسس التصنت أو التلصص عليه، لما روى من "أن إترابياً أتى النبي ﷺ فألقم عينه حصناً، فيصر به النبي ﷺ، فتوحاه بعود أو حديدة ليفقأ عينه، فلما أبصره الإعرابي، انقمع، فقال له: أما إنك لو ثبت لفقأت عينك"^(٥).

(٣) احترام حرمت المسلم وعدم الاعتداء عليها، ذلك أن للمسلم ذمة لاتقل عن ذمة غيره في بلاد المسلمين، ولذلك فإن مراعاة هذه الحرمت تفرض أن لا ينتهك عرضه، ولا يعتدى على شرفه لقوله تعالى ﴿... وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٦)، وفي الحديث: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"^(٧)، كما تفرض أيضاً

(١) النحل / ٩٠.

(٢) انظر: سنن البيهقي، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦١.

(٣) الحجرات / ١٢.

(٤) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥؛ وانظر: أحاديث أخرى في: ابن كثير، تفسير القرآن،

مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٣.

(٥) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥.

(٦) الفرقان / ٦٨.

(٧) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٢٠-١٢١.

ألا يقذف أهله أو يرموا بالباطن لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٢٣) يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١)، كذلك تفرض من جهة ثالثة أن لا تثار بشأنه الشائعات، أو تنشر بشأنه الأكاذيب ما لم يقم دليل ثابت على ذلك ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجْحِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الدِّينِ ءَأَمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (٢).

(٤) إبعاد المسلم عن المؤاخذة بباطن أعماله وأفعاله، فالتدخل في بواطن أمره - مما لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى - لا يعدو أن يكون تكلفا وعتقا وظلما، وذلك جاء في الحديث "إني لم أؤمر بأن انقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم" (٣)، وإذا كان الله تعالى قد تجاوز عن المسلم فيما قد تحدثه به نفسه ما لم يعمل به أو يتكلم به كما جاء في الحديث النبوي (٤)، فليس لسطة ما أن تؤاخذه بالتهمة وسوء الظن، ذلك ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (٥)، وهنا تجدر ملاحظة أن مؤاخذة المسلم بالظاهر لا تعنى عدم تجربته لمعرفة مدى صلاح الظاهر منه من فساده، وقد علق ابن العربي على قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (٦)، بقوله "والمراد أن لا يقبل أحد على ظاهر قول أحد متى يتحقق بالتجربة حاله، ويختسر بالمخالطة أمره" (٧)، ولا ينبغي أن (يحتج بأن ذلك يعارض قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، أو قوله: "إنما أمرت بالظاهر والله يتولى السرائر"، ذلك أن هذه الأسانيد في حق الكف عن الإنسان وعصمته، فإنه يكتبى بالظاهر من حالته) (٨).

(٥) الحرص على توفير ماديات الوجود الإنساني له، فالمسلم يجب أن يعان على وسائل معيشتة التي يحتاجها، فالاستخلاف أخذ وعطاء، ولا يمكن أن تكون للاستخلاف فاعليته إذا لم يؤت آثاره في إقالة عثرات المسلم والأخذ بيديه نحو عيش كريم، يتوافر من خلاله طعامه وشرابه، ومسكنه، وملبسه، وزواجه، وكل

(١) النور / ٢٣-٢٤.

(٢) النور / ١٩.

(٣) انظر: صحي مسلم، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٦٣.

(٤) انظر: نص الحديث في المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٧.

(٥) الحجرات / ١٢.

(٦) البقره / ٢٠٤.

(٧) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤.

(٨) انظر: المرجع السابق.

ما يحصنه ضد العوز والفقر والحاجة، والواقع أن توفير ماديات الوجود الإنساني للمسلم يجب فهمه على أنه يضم في طياته أموراً عدة:

(أولها) - إتاحة الفرصة له لاكتساب مصادر رزقه دون تعد على حقوق المجتمع المسلم، وقد جاء في الحديث: "من استعملناه على عمل ورزقناه رزقاً، فما أخذه بعد ذلك فهو غلول" (١).

(ثانيها) - إعانته في توفير أساسيات حياته التي ورد ذكر بعضها في الحديث النبوي: "من كان عاملاً فليكتسب زوجته، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً، وإن لم يكن له سكن فليكتسب سكناً.. قال أبو بكر الصديق أخبرت أن النبي ﷺ قال: "من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق" (٢).

(ثالثها) - كفالته يتيماً أو مسكيناً، أو كهلاً أو عاجزاً، ويكون ذلك بأمور منها توفير ما يسد عوزه ويسر له سبل العيش لقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ (٣) و﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (٤)، وقوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ (٥) ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ (٦) ﴿وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ (٧)، وقد جاء في الحديث: "كافل اليتيم له أو لغيره، أنا وهو في الجنة"، وأشار الراوي - وهو مالك بن أنس - بالسبابة الوسطى (٨)، كذلك في هذه الأمور الدفاع عنه وإن كان مظلوماً، وقاتل كل من يحاول الاعتداء عليه، وقد جاء في الحديث: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" (٩).

(رابعها) - ألا يكون اكتسابه لمصادر عيشه مقابل إعطاء الدنية في دينه، فقد روى عن علي بن أبي طالب: "خذوا العطاء ما كان طعمة، فإذا كان عن دينكم فارفضوه أشد الرفض" (١٠)، وقد فصل ابن حجر القول في أخذ العطاء من السلطان فذكر: "أن من علم كون ماله حلالاً فلا ترد أعطيته، ومن علم كون ماله حراماً فحرم أعطيته، ومن شك فيه فالاحتياط رده، وهو الورع، ومن أباحه أخذ بالأصل" (١١)، لأن الأصل في الأشياء الإباحة.

(١) انظر: ابن الدبع الشيباني، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٣.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) الضحى / ٩-١٠.

(٤) الماعون / ١-٣.

(٥) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٣٤، وفي الحديث الآخر: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله"، انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٧) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٨٧.

(٨) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٩.

(النقطة الثالثة) - متطلبات تحقيق الأمن من المسلم ذاته

لا يكفي المسلم أن تتوافر له الروافد السابقة لكي يتحقق له الأمن - ما لم يقم على رعايتها وأداء الواجب المنوط به لكي تحدث آثارها في حياته ومن ثم في حياة أمته.
من هنا فإن على المسلم أن يكون عوناً صادقاً يجتمع به بكل أفرادها، ليصل إلى ما يصبو إليه من أمن، وهذا يفرض عليه:-

(١) أن ينزه نفسه عن أن يكون تابعا تبعية عمياء لكل دعوة أو رأى أو مبدأ، أو تصور أو مشاكل ذلك دون تبيين لحقيقته، ومدى نفعه أو ضرره له ولأمته، إن المسلم هنا ينبغي أن يكون قائما بالقسط آتيا بالشهادة لله على أصولها غير مائل أو منحاز بفعل أية عوامل غير إخلاص النصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وإلا فقد ظلم نفسه وكم الشهادة في موضع لا يجب فيه كتمانها ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ﴾، وحين يأتي المسلم بالشهادة على أصولها فقد برىء من الإمعية، لاستسلام لعمى الرؤية.

(٢) ألا يكون أمنه على حساب عزته أو كرامته أو شرفه، ذلك أن أمنه في هذه الحالة سيكون مقابله ذل نفسه وهوانها، ولا ينبغي أن يكون ذلك من خلق المسلم لأن قيم الآباء والعزة والكرامة من أخص صفاته كإنسان أولا لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ﴾^(١)، وكصاحب رسالة ثانيا ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، ومن صور ذل النفس تعريضها لما لا تطيق من البلاء، من السب أو الشتم، أو السجن، أو التعذيب، أو القتل، أو التشريد، أو الإخراج من الديار وغير ذلك، تحت دعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جاء في الحديث: "لا ينبغي للمسلم أن يذل نفسه، قالوا كيف يذل نفسه، قال يستعرض من البلاء لما لا يطيق"^(٣)، ومن صوره أيضا إيقاع النفس في دائرة الحرج والحاجة إلى السؤال، رغم القدرة على تجاوز ذلك بالعمل الشريف لحفظ ماء الوجه، والعمل الشريف هو ما كان حلالا كريما، ولا يكون كذلك إلا إذا كان صالحا، وفي الحديث: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"^(٤).

(٣) أن يحصن نفسه من اعتدائه عليها بالقتل أو الانتحار أو ماشاكل ذلك ﴿وَلَا

(١) البقره / ٢٨٣.

(٢) الإسراء / ٧٠.

(٣) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٦٩.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٥٣-١٥٤.

تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿١﴾، وإذا كان الإسلام قد حصن نفس المسلم من اعتداء الآخرين عليها قتلا وإزهاقا، إلا بالحق فحري به أن لا يكون أقل حرصا على حفظها وعدم إزهاقها مهما كانت الأسباب، لأن في ذلك قنوطا وآسا من رحمة الله، واعتداء على مالك النفس وصاحب الحق في التصرف فيها سبحانه، كما قد يكون فيه أيضا تضييع لمن كان يعول المعتدى قبل موته، ثم من يدرى فقد يكون أحد الذين يحتاجهم المجتمع المسلم لتحقيق مصلحة عامه، أو لدرء مفسدة من المفاسد الاجتماعية، وفي الحديث: "من حلف بعملة غير الإسلام كاذبا متعمدا، فهو كما قال، ومن قتل نفسه بمجديدة عذب في نار جهنم" (٢).

(٤) أن يكون جهره بالسوء في وجه من اعتدى على حرمانه له حدوده، وإذا كان الإسلام قد سمح له بذلك في قوله تعالى ﴿لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ (٣)، فليس ذلك مدعاة لكى يرتكب كل محذور، ومن حدود الجهر بالسوء ألا يكون المسلم طعانا ولا لعانا ولا فاحشا ولا بذيئا - كما ورد في الحديث النبوي (٤)، خاصة وقد كان ذلك سلوك النبي ﷺ، وقد جاء في الحديث: "لم يكن رسول الله ﷺ سبابا ولا فاحشا ولا لعانا، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: ماله ترب جبينه" (٥)، وأن يرفق بمن أساء إليه، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٦)، وفي الحديث: "عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش" (٧)، وإلا يترتب على رد الإساءة ما يبعد الناس عن مخالطته لسوء سلوكه، وقد جاء في الحديث: "إن شر الناس منزلة عند الله من تركه الناس اتقاء فحشه" (٨).

(٥) ألا يركن إلى الظلم دون دفع ما قد يهدد أمنه أو أمن من يتكفل برعايتهم، لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (٩)، إن إسلامه يمنعه أن يكون مجرد رد فعل - هروبي سلبى - لما يحدث من حوله خاصة إذا كان ما يحدث حوله فيه ضياعه أو ضياع من يعول، وكفى بالمرء إثمًا أن يضيع من

(١) النساء / ١٤٨.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٦.

(٣) النساء / ١٤٨.

(٤) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٧.

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٢٣٨-٢٤٠.

(٦) فصلت / ٣٤.

(٧) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٢٣٦.

(٨) انظر: المرجع السابق، ج ٢٢، ص ٢٣١.

(٩) الشورى / ٣٩.

يقول، وقد جاء في حديث سابق: " أن رجلا جاء الرسول ﷺ فقال له: الرجل يأتيني ليأخذ مالي؟ قال: ذكروه الله. فقال: إن لم يذكر. فقال: استعن عليه بمن حولك من المسلمين. قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين. قال: فاستعن عليه بالسلطان. قال: فإن نأى السلطان عني. قال: قاتل دون مالك، حتى تكون من شهداء الآخرة، أو تمنع مالك".

(٦) ألا يأتي من الأفعال أو الأقوال ما يشكل تهديدا لأمنه أو أمن أمته، وذلك يعنى أن يمتنع المسلم عن ارتكاب الجرائم المحظورة فى الشريعة، كالسرقة، أو الزنا، أو الردة أو القتل، أو الحراية، أو أن يسعى بالفتنة والوقعة بين المسلمين، أو أن يتجسس لحساب غير المسلمين أو يتعاون معهم بما يحدث ضررا بالمسلمين، أو أن يتجسس لحساب غير المسلمين أو يتعاون معهم بما يحدث ضررا بالمسلمين أيا كان غمط التعاون، أو أن يتشاكل عن مجاهدتهم إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكان قادرا على الجهاد، أو أن يعتدى على حقوق أهل الكتاب وحرمااتهم، مما سيرد بيانه.

(٧) أن تكون كل حركته فى الحياة نفعا للمسلمين، لأن النفع لا يأتي إلا بكل ما هو صالح، لأنه بمقام الصداقة التى يجب أداؤها، لتحقيق الاستمرار لهذه الحركة، ولذلك جاء فى الحديث: " على كل مسلم صدقة، فقالوا: يابى الله فإن لم يجد؟ قال: يعمل بيده فينفع نفسه، ويتصدق. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فليعمل بالمعروف وليمسك عن السرقة، فإنها له صدقة"^(١).

(النقطة الرابعة) - ضمانات تحقيق أمن المسلم:

الواقع أن ضمانات أمن المسلم متعددة، ولكنها ليست متساوية فى المقام، ولا فى الاستمرار، لكنها رغم ذلك عرضة للتعطيل والإحالة بينها وبين قيامها بدورها الفعال، ويدخل ضمن هذه الضمانات - فضلا على ما يجب على المسلم ذاته فى هذا السبيل كما سبق - الشريعة، والحاكم الشرعى، وعلماء الأمة، وعامة المسلمين، والإطار التنظيمى، وسوف يتم الحديث عن ضامنى الشريعة، وعامة المسلمين، أما الحديث عن ضمانات الحاكم الشرعى، وعلماء الأمة، فقد سبق التعرض لهما، وكذا ضامن الإطار التنظيمى.

(١) قيل فى ترتيب هذا الحديث أنه نذب إلى الصدقة، وعند العجز عنها نذب إلى ما يقرب منها، أو يقوم مقامها، وهو العمل والانتفاع، وعند العجز عن ذلك نذب إلى ما يقوم مقامه وهو الإعانة، وعند عدم ذلك نذب إلى فعل المعروف، أى من سوى ما تقدم كإماتة الأذى، وعند عدم ذلك نذب إلى الصلاة، فإن لم يطقه ترك الشر - وذلك آخر المراتب، انظر، ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٢-٦٣

إن المسلم حين يدخل في معية الإسلام يدرك أنه شريعة إلهية لا تتبدل ولا تتحور ولا يسرى عليها ما يسرى على شرائع البشر من علامات النقص والتناقض والقصور، ويدرك كذلك أنها شريعة ليس في أحكامها جور ولا عدوان، وأن إيمانه لاحقيقة له إذا اقتصر على مجرد التلفظ بشهادة التوحيد والعمل ببعض مقتضياتها التعبدية، بل يصير لزاما عليه ليكون مسلما حقا أن ينفذ ما جاء به الإسلام قدر طاقته بالتقوى والعدل والإحسان، استجابة لنداء ربه تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ. وَاتَّقُوا اللَّهَ. إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

وحيث يمكن المسلم لشرائع الإسلام في نفسه، وفيمن يستطيع دعوتهم إلى رحابه يكون قد استوجب رعاية الإسلام لأمنه وأمنهم. لأن شريعته تمنحه الاطمئنان إلى أن إسلامه هو وحده مصدر أمنه، لأن واضح أحكامه، هو الله سبحانه وتعالى هو "المؤمن"، قد وعده الله بأن إسلامه هو أمنه، وهو تمني في الدنيا، لأنه سبحانه يقول ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَا يُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ. وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾^(٢).

كذلك فهي تكفل للمسلم أمنه ضد أى عدوان داخلى أو خارجى، مهما كانت قوته وجبروته، لأنه بإيمانه أقوى وأشد، ولأنه تعالى ينصر الحق وأهله ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^(٣).

وهى التى تربي فى يقينه وعقيدته أنها شريعة تستوعب كل عصر، وتتجاوز كل قطر من أقطار الأرض، دون تفريط أو إفراط ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٤).

كما أنها توضح له الحلال والحرام، وتحدد له الحدود والمعالم التى يجب أن ينتهى عندها ولا يتجاوزها، وتفرض عليه العلم بأن "الحلال بين" وإن الحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس^(٥)، من هنا يعلم المسلم أنه إذا أعيته السبل واشتبه عليه الحلال والحرام لجأ إلى كتاب الله وسنة رسوله ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ

(١) المائدة / ٨.

(٢) النور / ٥٥.

(٣) غافر / ٥١.

(٤) الأنعام / ٣٨. وانظر ما ذكره ابن كثير تفسيرا لهذه الآية فى تفسيره، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١.

(٥) انظر: ص.

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر^(١)، فإذا ضاق به السبيل لجأ إلى أهل العلم ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^(٢)، فإن لم يصل إلى مخرج رجع إلى وازع الخير والفترة داخله، عملاً بالحديث "استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك"^(٣).

ثم إنها تضرب له الأمثال من سير الأمم والمجتمعات السابقة ليأخذ منها العبرة والعظة، وليعرف سنن الله في خلقه، فيترسم طريق الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فكان لهم الأمن والهداية، وينزوي عن طريق الذين كفروا وعصوا فسلط الله عليهم لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون .

٢ - عامة المسلمين :-

وهؤلاء يضمّنون أمن المسلم من حيث إنه واحد منهم، قد ارتبط بحكم عقيدته في جسدكم المتكامل، جسد الأمة الوسط، إن أمن المسلم بهذا المعنى هو امتداد لأمن أمته، وهو جزء منه، وهو المقدمة الهامة له، فإن أصابه سوء فقد صار واجبا عليها أن ترفع عن كاهله ذلك السوء، وإلا أصابها هذا السوء وتلك بعض مهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد جاء في الحديث "مامن امرئ مسلم يخذل امرأ مسلما في موضع ينتقص فيه من عرضه ويتهك فيه من حرمة إلا غذله الله في موطن يحب فيه نصرته. وما من أحد ينصر مسلما في موطن ينتقص فيه من عرضه، ويتهك فيه من حرمة إلا نصره الله في موطن يحب فيه نصرته"^(٤).

وفي الحديث الطويل عن رب العزة سبحانه "يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يارب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، قال يارب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي"^(٥).

(١) النساء / ٥٩ .

(٢) النحل / ٤٣ .

(٣) انظر : النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٥٦ .

(٤) انظر : السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢٠ من ج٣، ص ٢٥٣٣ .

(٥) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٦، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

وهم يعرفون أنه لا قيمة لتماسك أمة لا يتتصف فيها للمظلوم، ولا يتتصر فيها للضعيف لما في الحديث "ما قدس الله أمة لا يأخذون للضعيف منهم حقه غير متتع"^(١)، إنها التكاليف التي تجعل من انتهاك أمن المسلم مرضاً يصيب جسد أمته كلها، فلزم لذلك أن تتداعى له سائر أعضائه بالسهر والحمل رعاية وعناية، حتى يبرأ المريض ليعود جسد المسلم إلى جسد أمنه السياسى صحيحاً سليماً.

المطلب الثانى

غير المسلمين من أهل الذمة

وهم الفريق الأول من غير المسلمين الذين يجوز لهم الإقامة فى بلاد المسلمين وفق شروط عقدية بينهم وبين المسلمين، والحديث عن أمنهم يقتضى تناول أربع نقاط:-

النقطة الأولى : حقيقة الذمة:

الواقع أن الذمة مأخوذة من مادة ذمم، التى تعنى فى اللغة العهد والأمان والضمان والجزية والحق^(٢)، فكان هذه المادة تشير إلى الالتزام بتحقيق الأمان بين طرفين بموجب مادة تؤكد هذا الالتزام، وعهد الذمة فيه ذلك، لأنه التزام بتحقيق الأمن لمن هم أهلها، مقابل التزامهم بكل ما يحق ويحفظ للمسلمين أمنهم خلال إقامتهم فى ديارهم، فهو إذا عقد يصير بمقتضاه غير المسلم فى ذمة المسلمين، أى فى عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، وله الإقامة فى ديارهم على وجه الدوام^(٣)، ولذلك دلالاته من وجوه متعددة.

أولها أن الذمة عقد مؤبد، ولكنه يقوم إما على النص، أو على دلالة فعل يدل على قبول الجزية. فأما النص فهو العقد باللفظ أو بما يقوم مقامه من كتابة أو إشارة، أو غير ذلك^(٤)، وأما الفعل الذى يدل على قبول الجزية، فإنها القرائن الدالة على رضا الذمى بالذمة، ومن هذه القرائن^(٥). الإقامة فى دار الإسلام، فالمستأمن - كما سيرد - لا يمكن من الإقامة فيها مؤبداً، فإذا أقام المستأمن فى دار الإسلام مدة تكفى للكشف عن رغبته فى الإقامة الدائمة والدخول فى الذمة فإنه يصير ذمياً دلالة، والقرينة الثانية هى شراء المستأمن فى دار الإسلام أرضاً خراجية، فشرائه الأرض ووضع الخراج عليها دلالة على رغبته فى التوطن والإقامة بين المسلمين، ورضاه بأن يكون ذمياً من تبعة هذه الدار، ولذلك قال بعض الفقهاء إنما يصير ذمياً بشرط تنبيهه بأنه فى حالة عدم بيعه الأرض

(١) انظر: السيوطى، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ١٩ من ج٣، ص ٢٣٩٢

(٢) انظر: مادة ذمم فى: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٥١٦ - ١٥١٨

(٣) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، بغداد:

مكتبة القدسى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢، ص ٢٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤ وما بعدها

(٥) انظر: المرجع السابق

ورجوعه إلى بلاده سيكون ذميا، إذ لا يصح جعله ذميا بلا رضا منه، أو قرينة معتبرة تكشف عن رضاه، والقرينة الثالثة هي الزواج، فإذا تزوجت المستأمنة رجلا من أهل دار الإسلام فإنها تصير بهذا الزواج ذمية، لأن المرأة تابعة لزوجها في المقام والتوطن والتبعية للدار، فزواجها بمسلم أو ذمي، وهما من أهل ديار المسلمين يدل على رضاها بالمقام فيها على وجه الدوام، وصيورتها ذمية، أما الرجل فإنه لا يصير ذميا إذا تزوج ذمية لأنه ليس بتابع لها، فلا يدل زواجه على رضاه بالدخول في عقد الذمة.

وثانيها أن عقد الذمة لا يكون إلا لأهل الكتاب، أو من لهم شبهة كتاب، فأما غيرهم فلا يعقد لهم^(١).

فأهل الكتاب هم اليهود والنصارى، ومن دان بدينهم كالسامرة وفرنق النصارى، ممن دان بالإنجيل وانتسب إلى عيسى عليه السلام وعمل بشريعته، ويجب هنا ملاحظة أمرين، أولهما أنه يستوى في عقد الذمة الكتابي والأعجمي والعربي، وبهذا قال مالك والأوزاعي والشافعي وآخرون، وقال أبو يوسف لا تؤخذ الجزية من العرب لأنهم شرفوا بكونهم رهط النبي صلى الله عليه وسلم، لكن ابن قدامة رد ذلك ببعض القرائن التي حدثت في عصر النبوة، وعصر الخلفاء، ومنها أن المسلمين قد أخذوا الجزية من أكيدر دومة الجندل وهو عربي كتابي، كما أخذوها من نصارى نجران وكانوا عربا، ولما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذا إلى اليمن أمره أن يأخذ من بعض أهلها الجزية وهم كتابيون عرب^(٢).

والأمر الثاني إذا عقد الذمة لكفار زعموا أنهم أهل كتاب ثم تبين أنهم عبدة أوثان، فالعقد باطل من أصله. وإن كان ثمة شك فيهم فلم يعرف تماما هل هم أهل كتاب أم لا، لم ينقض عهدهم بالشك لأن الأصل الصحة، فإن أقر بعضهم بذلك دون بعض، قيل به المقر في نفسه، فانتقض عهده، وبقي في حق من لم يقر بحاله.

وأما من لهم شبهة كتاب فهم الجوس لما روى من أنه كان لهم كتاب قرفع، وبذلك صارت لهم شبهة أوجب حقن دماهم وأخذ الجزية منهم، ولم ينهض في إباحة نكاح نسائهم، ولا ذبائحهم دليل، وهذا هو قول أكثر أهل العلم، ونقل عن بعضهم على

(١) استخلص ذلك من: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٦٨-٥٧٤، ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٧٦-٢٧٧، الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢، ج ٧، ص ١١١، الماوردى، الأحكام السلطانية. مرجع سابق، ص: ١٤٢ وما بعدها، القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٢٣ وما بعدها، ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق د. صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ج ١، ص ١ وما بعدها، د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها، د. محمد خلوي، مرجع سابق، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٢) ويشارك ابن قدامة في هذا الشواهد القاسم أبو عبيد في: الأموال، مرجع سابق، ص ٣١، وانظر أيضا ما ذكره ابن قيم الجوزية في: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣.

ذلك، والأصل في معاملتهم حديث " سنوا بهم سنة أهل الكتاب " ، كما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخذ الجزية من مجوس هجر.

ومن خرج عن الفريقين السابقين، فلا ذمة له، ولا يقبل منه إلا الإسلام دون الجزية والإقتل، وهذا هو ظاهر مذهب الحنابلة، وورد عن أبي حنيفة أنها تقبل من جميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب، وعن مالك تقبل من جميعهم إلا مشركى قريش لأنهم ارتدوا، وعند البعض تقبل من جميعهم، وذهب الشافعى إلى أنه من ليس من أهل الكتاب أو المجوس لكن كان من أهل الكتب الأخرى - كصحف إبراهيم وغيرها - ففى ذلك وجهان أحدهما يقر لهم الجزية، والآخر عكس ذلك ^(١).

وثالثها أنه يلحق بالذمى فى عقد ذمته الأولاد الصغار والزوجة، فالأولاد تكون لهم الذمة تبعاً لأبائهم وأمهاتهم إذا دخلوا فى الذمة، ذهب إلى ذلك أصحاب المذاهب الأربعة إلا الشافعى الذى ذهب إلى أن لذلك وجهين أحدهما وافق فيه غيره من الفقهاء، والآخر رأى أنهم يحتاجون إلى استئناف عقد، وقد رد عليه ابن قدامة ذلك استناداً إلى أن ذلك لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم، وإلى أن الصغار قد دخلوا فى العقد الأول، فلا حاجة إلى تجديده عند بلوغهم ^(٢)، أما الزوجة فإنها تابعة لزوجها فى التوطن والإقامة، فإذا صار زوجها من أهل الإسلام بأن أسلم أو صار ذمياً تعتبر ذمياً ^(٣).

ورابعها اشترط الفقهاء فى عقد الذمة شروطاً، على اختلاف آرائهم، فقد اشترط الحنفية أن يكون مؤبداً، لأن عقد الذمة فى إفادة العصمة والالتزام بأحكام الإسلام كالحلف عن عقد الإسلام، والإسلام لا يصح إلا مؤبداً، فكذا عقد الذمة ^(٤)، أما الحنابلة فقد ذكروا أنه لا يصح عقد الذمة إلا من الإمام أو نائبه، لأنه عقد مؤبد، وأضافوا إلى ذلك ضرورة الالتزام بإعطاء الجزية فى كل عام، والالتزام بأحكام الإسلام، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق، أو ترك محرم ^(٥)، أما الشافعية فقد أضافوا إلى ذلك أن الجزية فى حق الرجل، أما فى حق المرأة فيكفى الانقياد لحكم الإسلام، لأن التزام أحكامه من مقتضيات عقد الذمة، والتصريح بمقتضى العقد لا يشترط لصحته، ولكن يشترط ذكر مقدار الجزية ^(٦).

(١) انظر: تفاصيل هذه المسألة والأراء الفقهية التى قيلت فيها فى: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨ - ٢٩

(٤) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ص ٧٧، ص ١١١، الشيبانى، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٥) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ص ١٠٠، ص ٥٧٢، وانظر فى ضرورة إسناد عقد الذمة إلى الإمام فقط:

الشيبانى، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٦) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٤٢.

أما فى رأى ابن حزم" فلا يقبل من يهودى ولا نصرانى ولا مجوسى جزية- أى لادمة لهم- الا بأن يقروا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله إيلنا، وأن لا يطعنوا فيه، ولا فى شىء من دين الإسلام، وهو قول مالك"^(١).

النقطة الثانية: أهم مقتضيات أمن أهل الذمة من المسلمين :

كما أن أمن المسلم يعد مسئولية مشتركة، فكذلك أمن أهل الذمة، إذ تقع بعض تبعاته على المسلمين، كما تقع التبعات الأخرى على عاتقهم أنفسهم.

(١) ما تقع تبعاته على المسلمين، وفى ذلك اجتهادات كثيرة، ويكفى ذكر بعضها.

فهناك عصمة النفس إلا بالحق لقوله تعالى ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾^(٢)، فقد نهى الله تعالى عن إباحة القتال إلى غاية قبول الجزية، فإذا انتهت الإباحة فقد ثبتت العصمة للنفس، ولحقتها عصمة المال لأنها تابعة لعصمة النفس، وقد جاء فى الحديث " ألا إنى والله لقد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء أنها لمثل القرآن أو أكثر، وإن الله تعالى لم يجعل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذنتهم، ولا ضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوا الذى عليهم"^(٣) وتنسحب عصمة النفس وعصمة المال على الذرية من أهل الكتاب لما فى الحديث "علمكم تقاتلون قوما فتظهرون عليهم فيقتونكم بأموالهم دون أنفسهم وذرايهم فيصالحونكم على صلح فلا تصيبوا منهم فوق ذلك فإنه لا يصح لكم"^(٤).

ويلحق بذلك بعض الحقوق التفريعية مثل حرية التنقل والحركة داخل ديار المسلمين، وحماية شخصه من الاعتداء، وحرمة مسكنه، وعدم جواز القبض عليه إلا بمقتضى الشريعة، إذ الأصل ألا جريمه ولا عقوبة إلا بنص الشرع^(٥)، كذلك له حق الإقامة فى أى ديار الإسلام شاء لأنه من أهلها، إلا ما ذكره الفقهاء عن منعه من الإقامة فى الحرم والحجاز وما سواهما^(٦).

ثم هناك أيضا العدل فى السيرة، والرفقة فى التعامل، وتلك وحدة قيم التعامل التى توجه الحركة السياسية المسلمة أيا كانت. وجهتها، فالإسلام ينظر إلى الناس على أنهم- قبل أى شىء- بشر مكرمون، ثم يأتى الاختلاف، فتكون المهانة فى ذل الإشراف

(١) انظر : ابن حزم، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت، ج٧، ص ٣١٧ - ٣١٨.

(٢) التوبة / ٢٩.

(٣) انظر : ابن الدبيح الشيبانى، مرجع سابق، ج١، ص ٢٣٣.

(٤) انظر : المرجع السابق

(٥) انظر: د. حمد سليم العوا، محاضرات فى أصول التشريع الجنائى، مرجع سابق، ص ٩

(٦) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٨٩.

وإفساد العقيدة، أو التكريم في عز التوحيد وصلاح العقيدة، وأساس العدل في السيرة مع الذمي ماورد في حديث "من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حججه"^(١).

وهنا ينبغي ملاحظة أن عقد الذمة - ما لم يفقد شرائطه - لا يتوقف بقاؤه - ومن ثم مايفرض من حسن السيرة في الذمة - على شكل أو آخر من أشكال السلطة السياسية، أو على وجود حاكم بعينه، لأنه التزام برعاية ذمة الله وذمة رسوله، ولذا يصير لزاما على كل سلطة أن تعتبر نفسها هي التي عقدت هذا العقد وإن تكلفت به سلطة سابقة، ولايحق لها حله بحال، وإلا دخلت في دائرة نقض العهود، وقد جاء في عهد نصارى بجران "فأما السبب الذي استوجب أهل النصرانية الذمة من الله ورسوله والمؤمنين فحق لهم لازم لمن كان مسلما، وعهد مؤكد لهم على أهل هذه الدعوة، ينبغى للمسلمين رعايته، والمعونة به، وحفظه، والمواظبة عليه، والوفاء به.. مالأحد نقضه ولا تبديله ولا الزيادة فيه، والانتقاص منه، لأن الزيادة فيه تفسد عهدي، والانتقاص منه ينقص ذمتي، ويلزمني العهد بما أعطيت من نفسي، ومن خالفني من أهل ملتي، ومن نكث عهد الله عز وجل وميثاقه صارت عليه حجة"^(٢).

لا إكراه في الدين، أو لا اضطهاد بسبب الذمة، فالإسلام دعوة إلهية لا تتركه أحدا على الدخول فيها ﴿فَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، وإن كان له الحق في دعوة غير المسلمين وفق أصولها ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٤)، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن للذمي الحق في تبديل دينه بتبديل الكتاب الذي يؤمن به، وليس في ذلك مايدعو إلى عدم قبول الجزية منه، بل تقبل منه إذا كان مقيما على معاهد عليه من بذل الجزية، والتزام أحكام الملة^(٥).

كما أن أيضا لهم التمتع بمرافق المسلمين العامة، التي تدخل فيها جميع الخدمات التي تيسر سبل الحياة من مشروعات المياه، والرى، والنقل، والاتصالات وغيرها^(٦)، ويلحق بذلك كفالة المسلمين للذمي، ورعاية وحفظاً وسدا لضروريات الحياة، وقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل الحيرة في خلافه أبي بكر "إما شيخ ضعف من العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصلقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين، وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير

(١) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٨٩.

(٢) انظر: د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) يونس / ٩٩ .

(٤) النحل / ١٢٥ .

(٥) انظروا : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٧٢.

(٦) انظر : د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١٠٥ .

دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم^(١). كما روى أن الخليفة الثاني مربي شيخ من أهل الذمة يسأل الناس فقال: ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك، ثم ضيعناك في كبرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه، بعد أن أسقط عنه وأمثاله الجزية^(٢).

وهناك العمل والتجارة، فللذمي الحق في البيع والشراء لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة لتمكين الذمي من المقام في أمصار المسلمين، وبيع الذمي وشراؤه قد يكون فيه نفع للمسلمين، من حيث توفير بعض ما يسد حاجاتهم، ورأى بعض الفقهاء أنه لا يمنع من التجرة في الخمور والخنزير في القرية أو الموضع الذي ليس من أمصار المسلمين، ولو كان فيه عدد كثير من المسلمين، أما في أمصار المسلمين فلا يمكن من ذلك^(٣).

ولهم أخيراً الولاية على بعض الوظائف العامة، وهذه مسألة خلافية، فقد جاء في القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْمُرُونَكُمْ بِالْإِيمَانِ وَكُفْرًا وَلَا يَأْتُونَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَا يَتَّقُونَ اللَّهَ﴾^(٤)، وقال بعض المفسرين "لا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستنابة إليهم"^(٥)، وقال بعضهم "لا ينبغي لأحد من المسلمين ولي ولاية أن يتخذ من أهل الذمة ولياً فيها لنهى الله عن ذلك، وذلك لأنهم لا يخلصون النصيحة، ولا يؤدرون الامانة، بعضهم أولياء بعض"^(٦)، وورد عن الخليفة الثاني قوله "لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشاً - وفي رواية أخرى - الربا - واستعينوا على أموركم وعلى رعيتم بالذين يخشون الله تعالى"^(٧)، وورد عنه رفضه الاستعانة بأحد نصارى الحيرة ليكتب عنه^(٨)، كما ورد أنه نهى أبا موسى الأشعري أن يتخذ كاتباً من أهل الذمة^(٩).

وبالمقابل استدل بعض المعاصرين بنفس الآية السابقة على جواز تولية أهل الذمة بعض الوظائف العامة لأن الآية لم تنه المسلمين عن اتخاذ بطانة منهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهى بالقيود الواردة فيها، ومعنى ذلك أن النهى منصب على من ظهرت عداوته للمسلمين فهؤلاء لا بطانة منهم، كما استدلوا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد

(١) انظر: د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٤٨، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٣) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١١٣ - ١١٤.

(٤) انظر: آل عمران/ ١١٨.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧٩.

(٦) انظر: ابن العربي، أحكام القانون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٣٠.

(٧) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧٩، شهاب الدين الإبيهي، مرجع سابق، ج ١، ص ١١١.

(٨) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧٩.

(٩) انظر: المرجع السابق، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٣٠.

استعان ببعض مشركى مكة فى تعليم المسلمين يوم جعل فداء أسرى بدر أن يعلم المشرك عشرة من المسلمين، وأنه استعان بأحد الكفار ليكون عيناً للمسلمين على قريش^(١).

ودون دخول فى تفاصيل هذا الخلاف يمكن القول:-

أ - إن هناك بعض الوظائف الأساسية التى تشكل عماد المجتمع السياسى المسلم لاينبغى أن يتولاها إلا المسلم، كالإمامة العظمى، وولاية أطراف الدولة، وولاية قضاء المسلمين، وقيادة ألوية الجهاد فى سبيل نشر الدعوة، وغيرها ذلك من الوظائف التى تدخل فى نطاق الالتزام العقيدى، وتتعلق بأحكام الشريعة الغراء^(٢)، ومن ثم لايمكن بحال إسناد مثل هذه الوظائف لمن خالف الإسلام عقيدة وشريعة.

ب- إن ماعدا هذه الوظائف التى لايتولاها إلا المسلم، ينبغى أن يكون فيها متسع لأهل الذمة، بشرط أن يختار أكثرهم أمانة وإخلاصاً، وأصدقهم نصحاً للمسلمين، ذلك أن ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً﴾ ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل. ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾^(٣).

وإذا كان البعض يستند إلى ما ذكره الماوردى من جواز تولية الذمى وزارة التنفيذ^(٤)، فذلك رأيه الاجتهادى، وهو رأى يردور حيث دارت مصالح المسلمين وفقه واقعه، ولايمكن بحال أن يفتح الباب على مصراعيه لكل غير مسلم ليتبوأ أخطر الوظائف العامة فى بلاد المسلمين.

ج - إن آراء عمر بن الخطاب فى عدم تولية أهل الكتاب، وهو ما استند عليه بعض الفقهاء فى هذا الشأن مبنية على واقع السيادة والعزة للإسلام والمسلمين، وهيمنة دولة الخلافة على مناح كثيرة من أرجاء الأرض، ومن ثم فإذا تغير الواقع بعد عصر الخلافة- وقد تغير إلى ما آل إليه حال المسلمين الآن- فقد لزم أن يكون هناك فقه آخر يتعامل مع هذا الوضع المتردى، وتلك مسئولية علماء الأمة الذين أخلصوا دينهم لله، فقه لا يظلم الناس شيئاً مسلمين وغير مسلمين.

د - حدود المشاركة فى قضايا المجتمع السياسى المسلم، فالفقهاء قد تحدثوا عن أمور

(١) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧-٧٩، د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٢-٢٥.

(٣) آل عمران/ ٧٥

(٤) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٧. وانظر نقض الجوينى لهذا رأى فى: غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١١٥.

لايجب أن يتدخل فيها غير المسلمين، وبالذات أمور الترشيح للإمامة، والحل والعقد، ولايات القضاء، والجهاد، وجباية الزكاة، وغير ذلك، ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بعد أن فرض الواقع المعاصر إعادة النظر في كثير من القضايا الفقهية التي تعامل بها المجتمع المسلم، خاصة وأن الظروف التي حكمت تعامل المسلمين بأهل الذمة كما تصورها أغلب الفقهاء قد اعترتها التغيير .

النقطة الثالثة: متطلبات أمن أهل الذمة مما يقع عليهم :-

فأمر الذمي كما سبق تقع تبعته عليه كما تقع علي المسلمين، وذلك يقتضى منه:

١ - دفع الجزية، وهي عبارة عن المال المقدر الذى يؤخذ من أهل الذمة، والذى يلتزم الذمي بأدائه إلى بيت مال المسلمين فى ميعاد معين، مادامت قد توافرت شروط وجوبها فيه، ولم يوجد ما يسقطها عنه^(١).

والأمر فى حديث الجزية يستدعى توضيح الآتى :

(أ) أن الجزية هى أحد بدائل الموقف من الدعوى الإسلامية ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾^(٢)، وقد قيل فى معنى اليد، أن تكون بالنسبة للذمي صادرة عن قدرة وسعة فلا يظلمون ولا يرهقون، وأن تكون بالنسبة للمسلمين صادرة عن صغار يجد شوكة الذمي ويخضعه لسيادة المسلمين وحكمهم^(٣).

(ب) أن الجزية قد يراها البعض على أنه ضريبة على الرعوس^(٤)، وقد يراها البعض الآخر فيئا وليست ضريبة، ومن ثم فإنه لا تطبق عليها الأحكام الضريبية الحكومية^(٥).

والحق أن أداء الجزية لا يمكن أن يسد ثغرة عدم المساواة فى التكاليف الناتجة عن زيادة أعبائها على المسلم، من حيث إنه يدفع الزكاة ولا يدفعها الذمي، ويقوم بعبء الإنفاق العام كقرض كفاية، ولا يتحمل الذمي شيئاً من ذلك، فماله لازكاة له، ولا إنفاق، ولا مرافق، وليست تكلفة الذمي بما يقابل الدينارين أو الأربعة فى العام كله بشيء على الإطلاق مقابل ما يتلقاه من خدمات ديار المسلمين^(٦).

(١) انظر مادة جزئ فى: ابن منظور: مرجع سابق، ص ٦٢١-٦٢٢، وانظر هذه المادة أيضا فى كتب الفقه المختلفة.

(٢) التوبة/٢٩.

(٣) انظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مرجع سابق، ص ٢٧٧-٢٧٨، وانظر ما أورده الماوردي فى الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٤) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٥) انظر: د. مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص ٤١٢.

(٦) انظر: سيد قطب، فى ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص ١٦٣٣-١٦٣٤.

ج) إن الجزية لاتنفصل بحال عن هدف الإسلام الأسمى في إدخال الناس في عبودية ربهم لا إجبارهم على دفع المال، وإلا تركوا وما يدينون ، يقول السرخسي "إن المقصود ليس هو المال، بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه، لأن الذمى بعقد الذمة يترك القتال أصلاً. ولا يقاتل، ثم يسكن بين المسلمين، فيرى محاسن الدين، ويعظه واعظ، وربما يسلم، إلا أنه إذا سكن دار الإسلام فما دام مصراً على كفره لا يخلى عن صغار وعقوبة، وذلك الجزية، التي تؤخذ منه ليكون ذلك دليلاً على ذل الكافر وعز المؤمن^(١).

د) أن الجزية إنما وضعت بديلاً عن حماية أهل الذمة من قبل المسلمين لأن الإسلام لم يوجب عليهم الدفاع عن ديار المسلمين، بل ألزم المسلمين ذلك، وألزمهم الدفاع عن أهل الذمة وصيانة أمنهم داخل بلادهم^(٢)، وليست الجزية كما في بعض المذاهب الفقهية بدلاً عن قتل أهل الذمة، وإقامتهم بين المسلمين^(٣)، ذلك أن دعوة الإسلام كما وضح من قبل لاتبغى مالا، ولا تهدف إلى تقتيل الناس واستباحة دمائهم لأن أساسها الرحمة والإنسانية، والعدل.

و) الشواهد التاريخية من عقود الذمة التي عقدها المسلمون في عصر الخلافة، تؤكد أن الجزية ما قبلت إلا مقابل أمان وحماية الذمى والدفاع عنه^(٤).

هـ) أن للجزية قفها يسع قضاياها المختلفة مثل شرائط وجوبها من العقل والبلوغ، والذكورة والسلامة من الزمانة والعمى والكبر والحرية، وعدم الفقر، وألا تفرض على راهب، ومثل وقت وجوبها بعد عام، ومقدارها، وما يسقطها بالإسلام أو الموت أو مضى المدة، والموقف منها حال عجز المسلمين عن حماية أهل الذمة، وغير ذلك من القضايا، وكل ذلك مبسوط في كتب الفقه، وإن اختلفت آراء الفقهاء بشأنها في كثير من الأحيان^(٥).

٢ - عدم التجسس، أو نصرة غير المسلمين، فقد جاء في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم للحارث بن كعب وأهله من النصارى "واشترط عليهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك والوفاء بما عاهدكم عليه منها أن لا يكون أحد منهم عيناً - جاسوساً - ولا رقيباً لأحد من أهل الحرب على أحد من المسلمين في سره وعلايته، ولا يأوى منازلهم عدواً للمسلمين يريدون به أخذ الفرصة وانتهاز الوتية، ولا يتركون أوطانهم ولا

(١) انظر: السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م، ج١٠، ص ٧٧-٧٨.

(٢) انظر: مذكره الماوردي في الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣) انظر: تفاصيل الآراء الفقهية في هذه المسألة في: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٦.

(٤) انظر: بعض هذه العقود في المرجع السابق، ص ١٤٤-١٤٥، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، مواضع متفرقة، أحمد زكي صفوت، جبهة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، مواضع متفرقة.

(٥) يراجع باب الجزية في كتب الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه.

ضياعهم ولا فى شئ من مساكن عباداتهم ولاغيرهم من أهل الملة، ولايوفدوا أحداً من أهل الحرب على المسلمين، بتقوية لهم بسلاح، ولاخييل، ولارجال ولاغيرهم، ولايصانعوهم^(١)، وقدتضمنت عهدود الخليفة الثاني مع نصارى المداين وفارس نفس الشروط^(٢)، وقد اختلف الفقهاء فى نقض عهد الذمى بجرمة التجسس على رأيين أحدهما ينقض عهده فيكون كالحربى الذى لا أمان له، وهو قول الأوزاعى، والمالكية، والراجح فى المذهب الحنبلى، والثانى لاينتقض عهده، وهو قوله الحنفية والشافعية والزيدية، وأحد قولى الخنابلة المرجوح^(٣)، والباحث يؤيد ماذهب إليه البعض من ترجيح القول الثانى لأن التجسس جريمة، ولاعلاقة لها بذمة الذمى، والذمى بسكناه ديار المسلمين قد صار مستوجبا أن تجرى عليه أحكام الإسلام، ومنها معاقبته على جريمة التجسس^(٤).

٣ - احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم، فعليهم عدم إظهار فسق ما يعتقدون حرمة كالزنا وسائر الفواحش التى هى حرام فى دينهم، بل ويمنعون من ذلك سواء كانوا فى أمصار المسلمين أو أمصارهم، ومدائنهم وقراهم^(٥)، وعليهم مراعاة هيئة المجتمع المسلم الذى يظلمهم بحمايته ورعايته، ومجمل القول "إن كل مايراه الإسلام منكرا فى حق أبنائه، وهو مباح فى دينهم فعليهم إن فعلوه الا يعلنوا به، ولايظهروا فى صورة المتحدى لجمهور المسلمين حتى تعيش عناصر المجتمع كلها فى أمن وسلام^(٦).

٤ - عدم التعريض بالظن فى الدين أو فى قيادة النبوة، فإن فعلوا فللقهاء فى ذلك ثلاثة آراء، فبعضهم ذهب إلى جواز قتل الذمى إن فعل ذلك لما روى من أن امرأة سبت الرسول صلى الله عليه وسلم فقتلها خالد بن الوليد، وإنما تحل دماء أهل الذمة - وفق هذا الرأي - بالشتم ولا تحل بتكديهم قيادة النبوة لأنهم على ذلك صلحوا أنهم به مكذوبون، و لم يكن الشتم فى صلحهم الذى صلحوا عليه، ويستوي فى ذلك الرجال والنساء^(٧)، وبعضهم الآخر لم يؤيد قتله ولا نقض عهده لأن هذا زيادة كفر على كفر والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة^(٨)، والبعض الثالث أوقف ذلك على

(١) انظر: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٠-٢١٢.

(٦) انظر: د. القرضاوى، غير المسلمين، مرجع سابق، ص ٤٢. وانظر بصفة خاصة الفصل الخاص بما يتعلق بضرر المسلمين والإسلام فى: ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٨٩ وما بعدها.

(٧) انظر: أقاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٨) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ج ٧، ص ١١٢ - ١١٣، ابن نجيم الحنفى، مرجع سابق، ج ٥، ص

١٢٤. وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٩٧ - ٧٩٩.

الاشتراف في عقد الذمة، فإن شرط انتقاض العهد به انتقض لمخالفته الشرط، وإن لم يشترط ذلك، أو يشك فيه، فلا ينتقض لأنها لا تخل بمقصود العهد^(١).

و الذي يراه الباحث: أن هذه الآراء الثلاثة يمكن النظر إليها كبدائل يمكن تطبيقها أو بعضها حسب فقه الواقع، يترك الأمر في ذلك إلى الحاكم المسلم ليرى فيمن أتى أفعال الطعن و السب والانتقاض - من الدين أو من رسوله أو منهما معاً - رأيه، فإن رأى المصلحة في قتله قتله، و إن رآها في غير ذلك عفواً أو حبساً، أو ما شاكل ذلك فعله.

٥ - أداء ما عليهم من خراج الأرض، و عشور التجارة، فأما الخراج فهو ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدي عنها، و يثير الحديث عن الخراج مسائل فقهية لا يتسع المجال للخوض في تفاصيلها مثل تعريف الأراضي الخراجية وأقسامها، و مدار بناء الخراج على الطاقة و الوسع، و مقداره، و مدى تغير ذلك المقدار، و عدد مراته، و المستول عن أدائه من أهل الذمة، و الحكم في حالة عجز الذمي عن أدائه.

أما العشور فهي ما يفرض من رسوم على الأموال المعدة للتجارة، و هي بالنسبة للذمي تفرض على ما ينتقل من أموال تجارية من بلد إلى بلد آخر داخل ديار المسلمين، و مقدارها نصف العشر، و يسمى استيفاء هذه الرسوم بالتعشير، و القوائم على جمعها بالعاشر، و هي كالخراج تثير مسائل كثيرة في كثير من اختلافاتها، في هذا السياق المحدود^(٢).

٦ - و يبقى أخيراً ما يتعلق بمحدود حريتهم العقيدية، فإذا كان لهم عدم الاعتداء على هذه الحرية كما سبق، فإن الفقهاء وضعوا بعض الضوابط على هذه الحرية، بعضها يتعلق بمعابدهم و كنائسهم وإمكان الإبقاء عليها أو إحداث المزيد منها، و قد اختار بعضهم عدم جواز لك، و اختار آخرون جوازه، و هو ما رجحه بعض المعاصرين، لأن الإسلام يقرهم على عقائدهم، و من لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم و كنائسهم، و الإبقاء على القديم منها^(٣).

النقطة الرابعة : شبهات أثرت حول الذمة الجزية :

أحيط الحديث عن الذمة والالتزام بدفع الجزية ببعض الشبهات التي ألفت بظلال قائمة لمحاولة طمس حقيقة التعامل مع أهل الذمة.

(١) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٧.

(٢) انظر بابي الخراج والعشور في كتب الفقه الإسلامي عامة، و كتب الأموال الخاصة، و انظر بحث د. محمود أبوليل، سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة عن جامعة الكويت، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨، ص ٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر تفاصيل هذه الآراء في د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٩٦ وما بعدها.

فهناك شبهة القسمة في جمع الجزية والخراج، وتلك شبهة لا سند لها، ذلك أن الغاية - كما سبق بيانه - لا تبرر الوسيلة في ميزان الإسلام، والجزية ليست مقصودة لذاتها، حتى تتبع في سبيل جمعها أساليب ما أنزل الله بها من سلطان، وخبرة التعامل في صدر الإسلام تدحض هذه الشبهة، فقد كان الخلفاء الراشدون يتحرون في عمالهم من يحسن سيرة العدل مع أهل الذمة كما فعل الخليفة الثاني مع أحد عماله^(١)، وكانوا يصدرون توجيهاتهم بعدم تكليفهم بما لا يطيقون لدفع مقدار الجزية، فإن وجد ما يستطيعون دفعه أخذ منهم، وإلا لم يؤخذ منهم شيء^(٢).

كذلك هناك شبهة الصغار في أداء الجزية، وهي شبهة استندت على رأي بعض الفقهاء كالسرخسي^(٣)، وما أورده بعض المفسرين^(٤)، والحق أن الصغار يجب أن يفهم في ضوء عدة حقائق، أولاها أن هذا رأي بعض علماء الأمة وليس رأي أغلبهم، والثانية أن هذا الرأي اجتهادي، أي قابل للصواب كما هو قابل للخطأ فضلاً على قابلية تغييره وفق فقه الواقع، والثالثة أن الإسلام ما كان ليقوم اليسر والسماحة والعدل في جمع الجزية والخراج، ليهدم ذلك أثناء دفعهما، خاصة ومنطقة وحدة قيم التعامل، والرابعة أن لبعض الفقهاء آراء أخرى في تفسير معنى الصغار في قوله تعالى ﴿عَنْ يَدِهِ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ ومن ذلك، ما يميل إليه الباحث من تفسيره بأنه التسليم وإلقاء السلاح والخضوع لحكم المسلمين^(٥).

كما أن هناك شبهة زي أهل الذمة، وهي التي تتعلق بقسرتهم على ارتداء زي معين واتخاذ سروج ونعال معينة، وأن يرضعوا في أوساطهم أو على أكتافهم شارات معينة تميزهم عن المسلمين^(٦)، والحق أن هذا الكلام - على افتراض صحته - لم يكن أمراً تعبدياً، يعمل به في كل زمان ومكان، وإنما كان يتعلق بمصلحة زمنية ارتبطت بعصر الخلافة الراشدة، ولا مانع من تغييره بتغير المصلحة في زمن آخر بعده^(٧).

وتبقى شبهة ختم الرقاب، وهذه الشبهة تحمل في طياتها ثلاث شبهات فرعية، الأولى أن هذا الختم كان دائماً ومستمراً، وهذا غير صحيح لأنه لا ينبغي أن تختم رقاب أهل

(١) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٨١.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٤، ص ١٩٨ وما بعدها.

(٥) انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين، مرجع سابق، ص ٢٢، محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي،

مرجع سابق، ص ٢٧٨.

(٦) انظر: الأبهسي، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٠ - ١١١، وقد جعلها الماوردي أموراً مستحبة، وليست

واجبة، نظر ما أورده في الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٧) انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين، المرجع السابق، ص ٥٨ - ٦٢.

الذمة في وقت جباية جزية رعوسهم حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر هذه الخواتيم، طبقاً لرأي أبي يوسف، والثانية أن المسلمين هم الذين ابتكروا هذا النظام، وهذا أيضاً غير صحيح فقد سبقهم البيزنطيون إلى ذلك، فلماذا لم نلق عليهم باللائمة، رغم اختلاف المقصد من دفع الجزية قبلهم، وقيل للمسلمين، والثالثة أن الحتم كان يحمل صورة الإذلال لأهل الذمة وهذا إفك مفترى لأنه ما كان إلا وسيلة لمعرفة وتمييز من أدى الجزية أو الخراج ممن لم يؤدها، أو يؤده، فإذا ما تيسرت وسيلة أخرى تؤدي نفس الغرض كان الاستغناء عن الحتم واجباً^(١).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٨٥ - ٥٩.

المطلب الثالث

غير المسلمين من المستأمنين

والحديث عن أمن المستأمن فرداً أو جماعة يقتضي توضيح مسائل خمس، كل منها تساند الأخرى في بيان مدى وطبيعة الأمن الذي يكفله الإسلام لغير المسلم، وإن كان غير ذمي من نوع خاص كما سيرد.

المسألة الأولى : حقيقة المستأمن :

والمستأمن مأخوذ من مادة أمن، وهو بالكسر بمعنى اسم فاعل هو الطالب للأمان، ويصح بالفتح بمعنى اسم مفعول والتاء للضرورة، أي صار آمناً، واصطلاحاً هو الشخص غير المسلم الذي لا يقيم أساساً في دار المسلمين، ولكنه يأخذ منهم أماناً بأن يقيم مدة محدودة بينهم، دون الاستيطان بها، أو الإقامة بها بصفة مؤبدة^(١)، وقد وسع البعض من المفهوم فأدخلوا فيه المستأمن المسلم، وهو من يدخل دار غير المسلمين بأمان لمدة محدودة، أي أن المستأمن قد يكون مسلماً، وقد يكون غير مسلم، وهو رأي له ما يبرره خاصة وقد تناول الفقهاء بالدراسة حالة المسلم الذي يدخل دار الحرب بأمان بشيء من التفصيل، والحديث عن هذه الحالة لا مقام له هنا، لأن التحليل معنى بمن له الأمن داخل ديار المسلمين لا بمن له الأمن خارجه، ولهذا تفصيل لا حق.

ويهم في معرفة حقيقة أمان المستأمن تأكيد - من وجهة أولى - أن الأصل في هذا الأمان قوله تعالى ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾^(٢)، وما ورد في السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جاء في الحديث "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل"^(٣)، كما منح أيضاً الأمان الجماعي حين أمن كل من دخل دار أبي سفيان، وكل من أغلق بابه، وكل من دخل المسجد من أهل مكة يوم فتحها المسلمون^(٤)، وثبت كذلك أن النبي صلى الله

(١) انظر بصفة ما خاصة أورده: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق ٢٤٦، د. محمد علي الحسن، العلاقات الدولية في القرآن و السنة، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٨٢، ص ٣٨٨، وانظر أيضاً: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٥، د. عارف أبو عبيد، "الدولة وأركانها بين الشريعة والقانون"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، السنة الأولى، رجب - ١٤٠٤ - إبريل ١٩٨٤، ص ٩٨، وانظر كذلك:

Hosny M. Gsber, op.cit., pp.106-108.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٢، د. محمد علي الحسن، مرجع سابق، ص ٣٩٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٣.

عليه وسلم قد أقر أمان ابنته زينب لزوجها العاصي بن الربيع، وأعلم المسلمين ذلك بعد أن أمرها بإكرام مثنواه، و مفارقتها كزوج، لكونه كافراً لا يجل لها^(١).

ثم جاء الخلفاء الراشدون بعد عصر النبوة، ليعقدوا الأمان لغير المسلمين على هدى من الأصول المنزلة وخبرة ذلك العصر، وكتب الوثائق السياسية وكتب الرسائل التي جرت في عهد هؤلاء الخلفاء مليئة بكثير من الشواهد على هذه العقود^(٢).

ومن جهة ثانية أن أمان المستأمن - كما هو واضح من تعريفه السابق - هو أمان مؤقت و ليس مؤبداً، وإلا صار من أهل الذمة، فيكون له حكم الذمي في تبعيته للدولة الإسلامية، إذا قصد الإقامة بها بصيغة دائمة كما سيرى في أقسام المستأمنين، كما أنه - من جهة ثالثة - لا يشترط صيغة معينة لحدوث الأمان للمستأمن، أو بعبارة أدق لعقد الأمان، فقد ينفذ بإيجاب وقبول، كما ينعقد بأي لفظ من الألفاظ، مثل أمتك، أو أجرتك، أو أنت آمن، أو أنت أمين، أو لك على عهد، أو ما شاكل ذلك، كما ينعقد أيضاً بالإشارات المفيدة له، أو بالكتابة، أو بالرسالة^(٣).

فضلاً عن ذلك فإن التوسعة في صيغة الأمان - ومن جهة رابعة - محمولة على التيسير و التسهيل من أجل إبلاغ الناس الإسلام بطريق ميسور، وكفالة الأمان لهم دون تقيد بإجراءات شكلية، ولأن عقد الأمان غير لازم، بل يمكن أن يردده مانحه متى أراد، بشرط أن يكون فيه ضرر للمسلمين، وإبلاغ المستأمن مأمنه، و التبذ إليه على سواء ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾^(٤).

أياً كانت صيغة عقد الأمان التي ارتضاها الطرفان المسلم والمستأمن، فإنه بانعقاد هذه العقد يصير المستأمن آمناً على حياته وماله، ولا يجوز الاعتداء عليه، لأنه بإعطاء الأمان له، عصم نفسه من أن تزهد، وورقته من أن تستزق، إلا أن عقد الأمان لا يقر نهائياً إلا بإقرار الحاكم، أو من ينوب عنه^(٥).

المسألة الثانية : أقسام المستأمنين :

عدد الفقهاء بعض هذه الأقسام طبقاً للمعيار الذي جعل أساساً للأمان في كل قسم منها، و يدخل ضمنها :

- (١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٤.
- (٢) انظر: بعض نماذج هذه العقود في: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، مواضع متفرقة، أحمد زكي صفوت، جبهة رسائل العرب، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر أيضاً ما ذكره القاسم أبو عبيد في الأموال، مرجع سابق، ص ١٨٢، وما بعدها.
- (٣) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٨٢.
- (٤) الأنفال / ٥٨.
- (٥) انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٤ - ٥٩.

١ - المستأمن بحكم عقد الأمان، و يتميز هذا القسم بإقالة الأمان على عقد يسمح
موجبه لغير المسلم دخول ديار المسلمين دون أن تكون لديه نية الإقامة بها بصفة
مستمرة، بل يكون قصده الإقامة لمدة معلومة لا تزيد على سنة، فإن تجاوزها وقصد
الإقامة بصفة دائمة فإنه يصير ذمياً^(١).

وقد ذكر بعض فقهاء الحنفية أنه "لا يمكن حربي مستأمن في ديار المسلمين سنة لثلاث
يصير جاسوساً عليهم، بل يلزم أن يقال له من قبل الأمان إن أقمت سنة وضعت عليك
الجزية، فإن مكث بعد قوله سنة فهو ذمي، ولو أقام سنة أو سنتين قبل القول فليس
بذمي، و قيل بل هو ذمي"^(٢)، وقيل أن لهم أن يقيموا بين المسلمين أربعة أشهر بغير
جزية، ولا يقيمون لسنة إلا بجزية، وفيما بين الزمنين خلاف^(٣)، وعند الحنابلة يجوز أن
تكون مدة الأمان أكثر من سنة ولكن يجب ألا تزيد على عشر سنوات، ومعنى ذلك أن
للمستأمن الإقامة بين المسلمين أكثر من سنة إذا لم تحدد مدة أمانة بأقل من سنة^(٤).

٢ - المستأمن بالتعبية لمن عقد له الأمان، ويدخل تحت هذا القسم من يخلقهم الأمان
تبعاً لأمان المستأمن من القسم الباق من أولاده، وأمواله، فكأن أمانهم أثراً ونتيجة
مرتبة عليه، أو كان أمانهم امتداداً لأمان المستأمن، و في فقه الشافعية إذا دخل الكافر
دار السلام بعقد أمان أو ذمة كان ما معه من المال والأولاد في أمان، فإن شرط الأمان
في المال والولد فهو زيادة تأكيد، وقد وسع الحنفية آثار الأمان فجعلوه يشمل زوجة
المستأمن وأبناء الكبار وأخته إذا كان يعولها وهي في معيشتها^(٥)، وذكر بعض المعاصرين
أنه يتبع المستأمن في الأمان وزوجته وأبنائه الذكور القاصرون والبنات جميعاً، والأم
والجدات والخدم، ما داموا يعيشون مع الحربي الذي أعطى له الأمان^(٦).

٣ - المستأمن بحكم المعاملة بالمثل، ويدخل هذا القسم الرسل ولهم حديث لاحق،
والتجار الذين يؤمنون في رأي المالكية والشافعية والحنابلة بناء على العرف والعادة، فإذا
دخل غير المسلم الذمي ديار المسلمين من غير أمان وقال جئت تاجراً، وكان معه متاع
يبيعه قبل قوله وكان آمناً. لأن العادة - كما ذكر ابن قدامة الحنبلي - قد جرت

(١) انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٦، وانظر أيضاً: د. عارف خليل أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٦، ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٩.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٤) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١١٥ - ١١٦. ورأى البعض أنه يجوز
إقامة المستأمن لمدة يسيرة بعد انتهاء السنة، دون أن يصير ذمياً لبعض الأسباب التي تتعلق بمصالح المسلمين في
أمور التجارة، واستيراد المون والعتاد والزراد وبما يتقوى به المسلمين، انظر المرجع السابق.

(٥) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٣٢ - ٢٣٤، د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين،
مرجع سابق، ص ٥٢.

(٦) انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٦ - ٩٧.

بدخول تجارتهم إلينا وتجارنا إليهم، وهذا مما يفى الأخذ بمبدأ المعاملة بالمثل، ويشير ذلك إلى إن هذا الحكم مبني على العرف والعادة، فإذا تبدلت العادة تبدل الحكم المبني عليها، انطلاقاً من قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان^(١).

٤ - المستأمن لمعرفة حقيقة الدعوة، وهذا القسم يجيء إعمالاً لقولة تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾^(٢)، وقال ابن قدامة "ومن طلب الأمان ليسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام وجب أن يعطاه ثم يرد إلى مأمنه، لا نعلم في هذا خلافاً"^(٣).

وقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤)، وقال بعضهم بل هي محكمة سنة إلى يوم القيامة، وقيل هذه الآية إنما كان حكمها باقياً مدة الأربعة أشهر التي ضربت للمشركين أجلاً^(٥)، وقال القرطبي، (ليس هذا بشيء، فقد جاء رجل من المشركين إلى علي بن أبي طالب فقال إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء الأربعة أشهر فيسمع كلام الله أو يأتيه بحاجة. قتل؟. فقال : لا لأن الله تبارك وتعالى يقول ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ الآية، وهذا هو الصحيح والآية محكمة^(٦).

٥ - المستأمن بحكم عقد الهدنة فمن دخل ديار المسلمين ممن وادعهم لمدة معلومة بغير أمان جديد سوى الموادعة لم يتعرض له، لأنه آمن بتلك الموادعة، إذ لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له في داره، فكذلك إذا دخل ديارهم، وقد دخل أبوسفیان المدينة زمن الهدنة، ولم يتعرض له أحد لأنه كان في أمان المسلمين.

المسألة الثالثة : أهلية عقد الأمان للمستأمن :

ذكر الفقهاء أن من له الحق في إعطاء الأمان داخل المجتمع المسلم إما أن يكون آمراً أو أن يكون مأموراً، بمعنى أنه لا يخرج عن ولي أمر المسلمين، أو من دونه في مكانته في قيادتهم.

١ - فأما ولي الأمر فلا خلاف أن إجارته جائزة، لأنه مقدم للنظر في مصالح المسلمين، ولأنه نائب عن الجميع في جلب المنافع ودفع المضار، ويلحق به الأمر على

(١) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) التوبة / ٦.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٦.

(٤) التوبة / ٥.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٧٥ - ٧٦.

(٦) انظر المرجع السابق، وقد سبق إلى ذلك الطوري في تفسيره، مرجع سابق، ج ١٤، ص ١٢٨.

طرف من أطراف بلاد المسلمين^(١).

٢ - وأما من هو دون ولي أمر المسلمين فقد يكون المسلم الحر، أو العبد، وقد يكون امرأة أو صبياً^(٢).

فالمسلم الحر أمانه يمحض عند كافة العلماء واشتراط بعضهم كما سبق نظر الإمام فيه، غير أن ابن العربي ذكر أن هذا ليس صحيحاً^(٣).

والعبد المسلم له أيضاً إمضاء الأمان في مشهور المذاهب، وبه قال الشافعي وأصحابه، وأحمد وإسحاق والأوزاعي والثوري وأبو ثور وغيرهم. وذكر أبو حنيفة وأبي يوسف أنه لا أمان له إلا أن يكون مأذوناً له في القتال لأنه لا يجب عليه الجهاد فلا يصح أمانه كالصبي، ولأنه مجلوب من دار الكفر، فلا بد من أن ينظر لهم في تقديم مصلحتهم، وقد ردّ ابن قدامة هذا الرأي^(٤).

والمرأة لها كذلك إمضاء الأمان في قول العلماء جميعاً إلا في رأي البعض ممن قال بضرورة إجارة الإمام له، وقد رده بعضهم، لأنه قد ورد عن السيدة عائشة "كانت المرأة تجير على المسلمين فيجوز"^(٥)، وعن أم هانئ أنها قالت "يا رسول الله إني أجرت أمّهماني، وأغلقت عليهم، وإن ابن أُمّي أراد قتلهم فقال لها قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ، إنما يجير على المسلمين أديانهم"^(٦).

والصبي المميز فيه روايتان، إحداهما لا يصح أمانه، وهو قول أبي حنيفة والشافعي لأنه غير مكلف، ولا يلزم بقوله حكم فلا يلزم كالمجنون، والثانية يصح أمانه وهو قول مالك، وقال بعضهم يصح أمانه بإطلاق، وحملوا المنع على غير المميز احتجاجاً بعموم حديث أم هانئ، ولأنه مسلم مميز فصح أمانه كالبالغ، وفارق في ذلك المجنون الذي لا قول له أصلاً.

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٤، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص

٨٩١، القرطبي، مرجع سابق، ج ٧، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضاً: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٦، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٧ - ٢٩، سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٤، د. عبدالكريم

زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٤ - ٥١.

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٩١.

(٤) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٢، وانظر أيضاً ما ذكره ابن العربي، أحكام

القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٩١، أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٥) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٣.

(٦) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضاً: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١.

المسألة الرابعة : متطلبات أمن المستامن من المسلمين :

يستوجب المستامن على المسلمين كفالة ما يحقق له الأمن طول مدة إقامته في ديارهم، ورغم أنه ليس من أهل هذه الديار كالذمي، إلا أن له من الحقوق مثل ما للذمي إلا في بعض الاستثناءات القليلة، التي اقتضتها طبيعة كون المستامن أجنبياً على المسلمين، ولذلك فإن من متطلبات أمه :

١ - حماية شخصه وممتلكاته من أي اعتداء أو حبس أو معاقبة دون وجه حق، لأنه استفاد العصمة لنفسه وماله بالأمان الذي معه، ولكن بعض الفقهاء يرون أنه إذا قتل المسلم في دار المسلمين مستامناً عمداً أو خطأً أو قطع يده فلا قود عليه، لبقاء شبهة الإباحة في دم المستامن، ولا يمكن المساواة بينه وبين من هو من أهل دار المسلمين في العصمة، فإنه حربي حكماً، والقصاص يفيد المساواة. ولكن عليه دية الحر المسلم لأن أصل العصمة تثبت موجبة للتقوم في نفسه حين أستامن إلينا^(١)، وذكر بعضهم أنه لا قصاص على مسلم أو ذمي، بقتل مستامن، لكن تجب الدية على المسلم إذا قتله خطأً، ويجب عليه كف الأذى عنه وتحرم غيبته كالمسلم^(٢).

٢ - لا يجوز تسليم المستامن إلى أعداء المسلمين بل تظل له الحماية، وقال بعض الفقهاء "لا تجوز مفاداة المستامن بالأسير المسلم ولو طلب أهل الحرب ذلك إلا برضاء المستامن نفسه، ولا يجوز تسليمه إلى أهل دار الحرب ولا إلى دولته حتى لو هددونا بقتالنا، إذا لم نسلمه إليهم، لأن المستامن في أماننا وبيقتنا أمناً عندنا حتى يبلغ مأمنه، فتسليمه غدر بأماننا لا رخصة فيه فلا يجوز"^(٣).

ويضاف إلى ذلك أن المستامن داخل في أمن المسلمين وحمايتهم حتى لو وقع القتال بين المسلمين وبين قومه، فلا تصادر أمواله ولا يضر في عمله أو شخصه، وله كفالة كل ذلك حتى تهيأ له العودة إلى وطنه الأصلي، ويدخل في حماية قومه، وعندئذ فقط تجرى عليه أحكام أهل الحرب^(٤).

٣ - يجوز للمستامن الحق في العودة إلى وطنه ولا يمنع من الخروج إلا إذا صار ذمياً، قال بعض الفقهاء "لو أراد الرجوع إلى دار الحرب بعد الحول - السنة - ولو لتجارة، أو قضاء حاجة منع، لأن عقد الذمة لا ينتقض، كما يمنع لو وضع عليه الخراج بأن ألزم به نفسه وأخذ من عند ملوك وقته، فإن رجع المستامن إليهم ولو لغير داره حل دمه

(١) انظر : السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣) انظر : ما نقله د. عبدالكريم زيدان عن الشيباني في : أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٤) انظر : د. عبدالرحمن عزام، الرسالة الخالدة، القاهرة : دار الشروق، الطبعة الخامسة، ص ١٣٧، وانظر أيضاً : د. مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

لبطلان أمانه" (١)، وذكر بعضهم "أنه إذا دخل الحربي دار الإسلام بأمان فأودع ماله مسلماً، أو ذمياً، أو أقرضهما إياه، ثم عاد إلى دار الحرب نظرنا، فإن دخل تاجراً أو رسولاً أو منتزهاً أو لحاجة يقضيها ثم يعود إلى دار الإسلام فهو على أمانه في نفسه، وماله، لأنه لم يخرج بذلك عن نية الإقامة بدار الإسلام، فأشبه الذمي إذا دخل لذلك، وإن دخل مستوطننا - أي دار الحرب - بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله لأنه بدخوله في دار الإسلام بأمان يثبت الأمان لماله الذي معه" (٢). والمراد بهذا المنع "منعه من الخروج من دار الإسلام على وجه اللحاق بأعداء المسلمين وقطع صلته بدار الإسلام، وإلا فالذمي لا يمنع من الخروج من دار الإسلام إذا وجد مسوغاً لذلك كالتجارة مثلاً" (٣).

٤ - كفالة رعايته وإعالته، فالأصل أنه يجب على الإمام نصرة المستأمن ما دام في بلاد المسلمين، فكان حكمه في ذلك كالذمي (٤).

المسألة الخامسة : التزامات أمن المستأمن التي تقع عليه :

وهي الالتزامات التي يجب على المستأمن مراعاتها حتى يظل أمانه حقيقة واقعة، وتظل له الحجة على المسلمين بموجب هذا الأمان، ويدخل في جملتها، الالتزامات التالية:

١ - عدم المطالبة بأية حقوق سياسية كتلك التي للمسلم داخل مجتمعه، ذلك لأن المستأمن أجنبي، ولا يتمتع بجنسية الإسلام، بل ينتمي إلى جنسية دولته، أو دولة أخرى إن كان متعدد الجنسية، وقد تدين هذه الدولة أو تلك الدول بالعناء للمسلمين، ومن ثم كان طبيعياً ألا يكون له كفل في إدارة شئون المسلمين عن طريق التمتع بحقوق التشريع للولاية، أو المشاركة في البيعة، أو في الجهاد، أو الرباط، أو ما شاكل ذلك، خاصة وأن الفقهاء لم يجوزوا إسناد الوظائف العامة إليه (٥)، والأصل في ذلك "ألا نستعين على عملنا بمشرك".

٢ - عدم الخروج من ديار المسلمين بأي نوع من العتاد أو الأسلحة غير تلك التي دخل بها، وقد رفض الفقهاء رجوعه بما يمكن أن يتقوى به أعداء المسلمين، وقال بعضهم "لا يمنع المستأمن أن يرجع بما جاء به، فإن كان بسيف فباعه واشترى مكانه

(١) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٨، ابن نجيم الحنفي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٩.
(٢) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٧، وانظر أيضاً ضوابط تحرك المستأمن وخروجه في بلاد المسلمين في : د. محمد خلدي، مرجع سابق، ص ٢٢٤، وكذلك :

Hosny M. Gaber, op. cit., P.207.

(٣) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٤) انظر ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٥) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٥٨.

قوساً أو رمحاً، أو ترساً لم يترك أن يخرج به مكان سيفه لأن معنى القوة يختلف باختلاف الأسلحة فإنما قصد بما صنع أن يزداد قوة علينا ولأنه قد يكثر فيهم نوع من أنواع الأسلحة، ويعز نوع آخر فيقصدون تحصيل ذلك لهم بهذا الطريق^(١)

٣ - عدم التجسس على المسلمين، فلو تجسس أخبار المسلمين، فعند الحنفية لا ينتقض عهده^(٢)، وعند المالكية ينتقض لأن الأمان يقتضي الامتناع عن التجسس فإن فعله المستامن سقط أمانه، وعند الحنابلة نفس الرأي لأن أمان المستامن مثله في ذلك مثل أمان الذمي، وعند الشافعية لا ينتقض أمانه، بل يُحبس عقوبة وزجراً وعند بعض الحنفية عقوبته القتل إذا تجسس، وعند بعضهم الآخر بل يُوجب عقوبة على قدر ما يراه الإمام إلا إذا أعطى الأمان بشرط عدم التجسس فخالف هذا الشرط، ففي هذه الحالة يجوز قتله^(٣).

٤ - عدم الاعتداء على الأنفس داخل بلاد المسلمين، إلا أن يكون خطأ، فمن قتل مسلماً خطأ لا ولي له، أو حربياً جاء بأمان، فديته على عاقلته للإمام، لأنه قتل نفساً معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة، ومعنى كونه للإمام، أي لا يملكه بل يوضع - في غياب الوارث - في بيت المال^(٤)، أما إذا قتل عمداً فلا خلاف في وجوب القصاص عليه، سواء كان المقتول مسلماً أو ذمياً، أو مستأنساً، لأن كل واحد منهم موضوع الدم، ييمان أو أمان، ولأن المستامن التزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى حقوق العباد، والقصاص من هذه الحقوق، فيجب عليه ولم يصرح الفقهاء بحكم في المستامن إذا قتل عمداً وعدواناً حربياً أو مرتداً، ومع ذلك رأى بعض المعاصرين أنه لا قصاص عليه في الحربى، لأنه مباح الدم ولا أمان له، أما المرتد فقد يجوز القصاص في بعض الأقوال، وفي بعضها لا يجوز^(٥).

٥ - عدم الإقدام على الأفعال أو السلوكيات التي قد يأتي بها الذمى ويكون فيها تعرض أو مخالفة أو انتقاص لشعائر المسلمين وأعرافهم، وما يتعلق بالنظام العام لدولتهم، مما لا يجوز لأحد مخالفته^(٦)، وهنا يمكن القول أن للقيادة المسلمة حق قطع الطريق على أمان المستامن إذا ما تبين أن في بقائه ما يضر بالمصالح الشرعية للمسلمين^(٧).

(١) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩١ - ٩٢، ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٩،

وانظر أيضاً: د. مجيد خلدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥، الشيباني، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٠.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٣) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ٢٤٣٢ - ٢٤٤٤.

(٤) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١٢، وانظر أيضاً: د. مجيد خلدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٥) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

(٦) انظر: المرجع السابق، ٢١٠٢، مجيد خلدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٧) انظر: د. عبدالرحمن عزام، مرجع سابق، ص ١٢٨.

٦ - أداء ما عليه من العشور، على أساس المعاملة بالمثل في رأي الخنفية والزيدية، وذهب الخنابلة والمالكية والشافعية والأباضية من الخوارج إلى عدم الأخذ بهذه القاعدة، وقد اختلفوا في مقدار هذه الضريبة، فالحنابلة يقولون بأخذ العشر منهم سواء أخذوا مقابل ذلك من المسلمين أو لم يأخذوا، وقال المالكية بإنقاص الضريبة إلى نصف العشر، إذا كان ما دخلوا به طعاماً إلى مكة والمدينة وقراهما، وعند الشافعية لا تستوفى من المستأمن ضريبة على ما يدخل به من أموال تجارية إلا بشرط، ويقدر المشروط، وإن كانت دولته تأخذه من تجار المسلمين إذا دخلوا إقليمها، ولكن إذا تاجر المستأمن في دار الإسلام فإنه يؤخذ منه العشر^(١).

(١) انظر زيداً من التفاصيل حول الالتزامات المالية على المستأمن في : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٩٠ - ١٩٦.

المطلب الرابع

العدو الذي يدخل بلاد المسلمين بلا أمان

ووجهة الأمن هنا تعامل أو تخص أولئك الذين قد يوجدون داخل ديار المسلمين، رغم أنهم لا ينتمون إلى عقيدتهم ولا يدينون دين الإسلام، فضلاً على كونهم ليسوا من أهل الذمة، أو من المستأمنين فمثل هؤلاء قد تضطربهم الظروف - على اختلافها - إلى دخول ديار المسلمين بلا أمان، فما الموقف من أمثال هؤلاء النفر؟

الواقع أن تحديد هذا الموقف يختلف باختلاف أحوالهم، وطبيعة ظروفهم، وقد رتب الفقهاء تبعاً لذلك أحكاماً متعددة، وفرقوا بشأنهم بين أنماط عديدة منها :

أولاً - نمط مدعي الأمان، وهو من إذا تمكن منه المسلمون في ديارهم وأخذوه، ادعى أنه إنما دخل بأمان، ومثل هذا في قول بعض الحنفية لا يصدق، بل هو فيء لأن حق المسلمين قد ثبت فيه حين تمكنوا منه بغير أمان ظاهر^(١)، ولو قال رجل من المسلمين أنا أمتته لم يصدق في ذلك، لأن قول الواحد في إبطال الحق الثابت لجماعة المسلمين غير مقبول، ولكن إذا شهد بذلك رجلان مسلمان غير المخير بأنه آمنه فهو آمن، لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعينة^(٢).

وعند الحنابلة قولان، أحدهما يقبل قوله تغليماً لحقن دمه كما يقبل من الرسول والتاجر، والثاني لا يقبل لأن إقامة البيعة عليه ممكنة، ولكن لو قال أنا أمتته قبل قوله دخلت بأمان، فإنه يقبل قوله فيه^(٣).

ثانياً - نمط من كان معه متاع يبيعه في ديار المسلمين، وقد جرت العادة بدخوله تاجراً بغير أمان، فمثله لا يتعرض له، وذكر بعض الفقهاء أنه "إذا ركب القوم في البحر فاستقبلهم فيه تجار مشركون من أرض العدو يريدون بلاد الإسلام، لم يعرضوا لهم، ولم يقاتلوهم، وكل من دخل بلاد المسلمين من أهل الحرب، بويع له، ولم يسأل عن شيء"^(٤).

ثالثاً - نمط من يوجد من عدو المسلمين بغير إذنهم على ضفة البحر من أرضهم - فيزعم أنه تاجر، وأن البحر قد لفه ناحيتهم، ولا يعرف المسلمون تصديق ذلك إلا أن مركبه قد انكسرت ومعه السلاح، أو يشكو العطش الشديد فينزل إلى الماء بغير إذن المسلمين ليرى فيه رأيه، ولا رأي لمن أخذ فيه الخمس - أي لاعتباره فيئاً - سواء كان

(١) انظر : ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٩.

(٢) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٥٤، أورده عن الشيباني.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٥٤.

(٤) انظر المرجع السابق.

الآخذ الحاكم، أو غيره^(١).

رابعاً - غمط من كان معه متاع في ديار المسلمين، وكان قد نزل ساحلهم بأمان فباع، واشترى ثم ركب البحر راجعاً إلى بلاده، ثم اضطرتته الرياح الشديدة إلى أن يعود إلى بعض هذه الديار مرة أخرى، غير تلك التي أخذ منها الأمان الأول قبل رجوعه، فمثله له الأمان أبداً ما دام في تجارته حتى يرجع إلى بلاده، ولا يُخوَّف، ولا يعتدى عليه^(٢).

سادساً - غمط الذي ينتمي إلى أرض عدو المسلمين، ولم يكن بينه وبين المسلمين ذمة، ولا تجارة، ثم يقول جئت تاجراً، فمثله لا عهد له، لأنه لا تكون تجارة بين المسلمين وعدوهم إلا بخير قد ثبت، وأمر قد جرى، ولو ترك مثل هذا لم يزل جاسوساً على المسلمين لصالح عدوهم، ولأطمع فيهم هذا العدو^(٣).

(١) انظر: الإمام مالك، المدونة الكبرى، بيروت: دار صادر، د. ت، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ص ١٠.

(٢) انظر المرجع السابق، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ص ١١.

(٣) انظر المرجع السابق.

المبحث الثالث

أهم مصادر تهديد الأمن داخلياً

لا شك أن قدرة المجتمع السياسي المسلم على تحقيق أمنه وسلامته واستقراره منوطه بقدرته على كفالة الأمن - وفق ضوابطه الشرعية - لكافة العناصر الأساسية المسلمة وغير المسلمة التي يتكون منها جسده السياسي، بيد أن هذه القدرة قد يعثر بها أحياناً العجز و الاضطراب والقصور، وذلك عندما يفتح على المجتمع المسلم من داخله بعض ما يذيقه - حسب التعبير القرآني - لباس الجوع والخوف، فإذا به مهتد في تطوره الحضاري، وإذا به مطالب بسرعة الرد لواد هذا التهديد، من هنا تبدو أهمية دراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً لما يبررها خاصة أنها توضح من جهة أولى أن تعدد هذه المصادر وتوثرها داخلياً ليس في حقيقة الأمر إلا تعبيراً عن وجود ثغرات أو شروخ في جدار المجتمع المسلم، واستمرار مثل هذه الثغرات وتلك الشروخ يعني أنه - أي المجتمع - غير قادر على سد مواطن الخلل فيه.

كما أنها توضح من جهة ثانية أن الحكم على هذه المصادر واعتبارها داخلية في جملة المفاصل التي يجب تجاوزها يستدعيان سرعة تكييف الموجود منها، وما قد يستجد منها كذلك، كي تفلح أساليب التصدي لها، وليثبت علماء الأمة قدرتهم على سرعة الاستجابة لما قد يعرفل مسيرة التطور الحضاري لأمتهم، و تكييف المصادر الجديدة التي لم يتحدث عنها الفقهاء قد يكون أما بإدخالها في زمرة ما استنبطوه من الأصول المنزلة، وقد يكون التكييف الشرعي لما قد يستجد من مصادر تهديد الأمن داخلياً بابتداع أسماء جديدة لها بعيداً عما اجتهد فيه فقهاء السلف، ثم استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها طبقاً لطبيعة ومدى تهديد كل مصدر على حد.

كذلك فهي توضح من جهة ثالثة أن مسؤولية تحديد مصادر تهديد الأمن - بالتالي - هي عمل علماء الأمة المخلصين لدينهم، وأمتهم لأنهم أولى الناس بعرضها - أي المصادر - على شريعة الله لا شريعة الحكام، فإذا وجدوها تمثل خروجاً على هذه الشريعة كيفوا لها الحكم الشرعي المناسب، وإلا خرجت عن دائرة تهديد أمن الأمة وإن توهم الحكام غير ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإن دراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً تثبت أنه كلما تعقد التطور الحضاري للمجتمع المسلم كلما إزداد معدل المشكلات التي يعاني منها بفعل ذلك، لتبرز في المقدمة مشكلة الأمن، لا بمعنى تعرضه لما قد يضرب هذا التطور من الخارج فقط، بل وبمعنى تفاقم و تكرار أساليب ومحاولات تصديعه من قبل الفئات التي قد لا يكون التطور في صالحها داخله، سواء كانت مسلمة أو كانت غير مسلمة.

وأخيراً فإن دراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً توضح من جهة خامسة أن الداعي إلى إيناع مثل هذه المصادر يستوي في إحداثه كل عناصر المجتمع السياسي المسلم، بمعنى أنه ليست هناك مصادر حكراً على المسلمين، وأخرى يأتيها غير المسلمين من الذميين، والمستأمنين.

وقبل الحديث عن أهم هذه المصادر تجدر ملاحظة أمرين، أولهما أن تناول هذه المصادر لا يشكل حصراً لكافة ما قد يهدد أمن المجتمع المسلم، ذلك أن هذه المصادر - كما سبق - ترتبط بتطور المجتمع السياسي عموماً وتعقيده وتشابك علاقاته، وتفاعلاته السياسية وغير السياسية، والتطور بطبيعة الحال كظاهرة اجتماعية متعددة الأبعاد يصعب تحديد مدها، وإن سهل أحياناً توجيهه، وضبط مساره، والثاني أن عرض هذه المصادر بالترتيب الذي سيرد هو اجتهاد الباحث الذي توخى فيه البدء بالأخطر تهديداً للأمن المسلمين، وإن كان هذا لا يقلل بحال من أهمية التصدي لها جميعاً أياً كان الخطر الكامن فيها، أو المرتب عليها.

المطلب الأول

الارتداد والخروج من أساس الالتزام السياسي

تأتي الردة في مقدمة الأمراض أو الآفات التي قد تصيب أمن المسلم فرداً أو جماعة، أو مجتمعاً بأكمله، ذلك أنها قد تنقلب عن سقط في هونها في داء الخروج من الملة، فإذا به يفقد هويته الإسلامية، وإذا ما فقدت الهوية ضاع الأمن ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾^(١).

أولاً : حقيقة الارتداد :

الرد في الأصل هو صرف الشيء ورجعه، والتحول، والردة عن الإسلام هي الرجوع عنه، وإرتد فلان عند دينه إذا كفر بعد إسلامه^(٢)، والردة تختص بالكفر، أما الإرتداد فيستعمل فيه وفي غيره^(٣)، وقال بعض الفقهاء "المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر"^(٤)، لقوله تعالى ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾^(٥)، وعند بعضهم الآخر هو "إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان، إذ الردة عبارة عن الرجوع عن الإيمان"^(٦)، أما البعض الثالث فنظروا إلى الشكل الجماعي في الردة، ولذلك فهم عندهم "أن يرتد قوم حكم بإسلامهم، سواء ولدوا على فطرة الإسلام، أو أسلموا عن كفر، فكلما الفريقين في حكم الردة سواء"^(٧).

وبهذا المعنى فإن ثمة حقائق فرعية تستبطنها الردة.

فهي أولاً مصادمة للالتزام الإيماني من حيث نقض عهد الله وميثاقه الذي أخذه الله على خلقه حين نفخ في كل منهم من روحه وجعله خليفته في الأرض إذ قال في كتابه الحكيم ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم. قالوا بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾^(٨)، وهي ثانياً تعبير عن التشكيك والتشكك في مصداقية الخير في العقيدة الإيمانية من حيث

(١) النحل / ١١٢.

(٢) انظر : ابن منظور، مرجع سابق، ٢ - ١٦٢١ - ١٦٢٢.

(٣) انظر : الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ١٩٠٢ - ١٩٣.

(٤) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٤.

(٥) البقرة / ٢١٧.

(٦) انظر : الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٤.

(٧) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٨) الأعراف / ١٧٢.

الوقوع في ضلال الاعتقاد بأن الخير في سواها ممكن، ومن حيث توهم أن ارتضاء الإسلام للخلق ديناً إنما هو محض حقيقة اختيارية غير ملزمة، وغير جديرة بالإيناع مهما قال الله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١)، أو قال ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾^(٢)، أو قال ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾^(٣)، إذ ليس منصوراً ممن خلع الإسلام من حياته إلا أن يصد عقله، ويصم سمعه، ويعمي بصره وبصيرته عن كلام الله تعالى، وهي ثالثاً مصادمة للنظرة المستقيمة بالخروج على ما يصلحها وارتضاء ما يفسدها - وإن توهم المرتد غير ذلك - إنها عبارة أخرى تراجع عن إقامة الوجهة للدين القيم لتحويلها إلى الكفر بالإيمان، فكأنها إقامة للكفر من حيث هدمها للإيمان، وتفضيل للضلال من حيث إباء الهدى، والميل إلى تشريع النفس من حيث الميل عن تشريع الله وحدوده.

ثانياً : شروط الردة :

اشترط الفقهاء في المرتد أن يكون عاقلاً بالغاً، وأن تكون رده دون إكراه من أحد، ويستوي في ذلك الذكور والإناث من المسلمين، ولا عبرة بارتداد المجنون، ولا الصبي لأنهما غير مكلفين^(٤)، وذكر أبو حنيفة وبعض الفقهاء أن البلوغ ليس بشرط فتصح ردة الصبي العاقل، وقد رد أبو يوسف ذلك وقال بعدم صحة رده^(٥)، من هنا يجب ملاحظة الآتي :

١ - أن ردة المكروه لا تصح إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان^(٦)، وقال بعض الفقهاء "لو أكرهه كان نطقه بالكفر لغواً، ولو ادعى الإكراه مع وجود الإمارة قبل"^(٧)، والأصل في ذلك قوله تعالى ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾^(٨)، وقد ذكر بعض المفسرين أن هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر لما أكرهه على كلمة الفكرة، وقد روي "أنه سب النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر آهتهم بخير فشكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال يا رسول الله ما تركت حتى سببتك وذكرت آهتهم بخير قال :

(١) المائدة / ٣.

(٢) آل عمران / ١٩.

(٣) آل عمران / ٨٥.

(٤) انظر في تفاصيل ذلك : الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٤، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٤، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٩٠ وما بعدها.

(٥) انظر : الكاساني، مرجع سابق ج ٧، ص ١٣٤.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) انظر : د. محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٨) النحل / ١٠٦.

كيف تجدد قلبك ؟ قال : مطمئناً بالإيمان. فقال : إن عادوا فعد" (١).

٢ - أن الردة تقع في كل حال يميل بصاحبه عن الإيمان بالتوحيد، سواء كان الميل إلى ما يجوز أن يقر عليه أهل كاليهودية والنصرانية والمجوسية، أو كان الميل إلى مالا يجوز أن يقر عليه أهله كالوثنية وما شاكلها (٢)، فالكفر كله ملة واحدة في شرع الإسلام وقوله تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (٣)، فيه إطلاق لكل ما يدخل تحت الردة.

٣ - إذا كان الخارج من دين الإسلام إلى غيره مرتداً، فإن الخارج من دين غير دين الإسلام إلى دين آخر كمن خرج من اليهودية إلى النصرانية أو المجوسية من أهل الذمة، لم يستتب أو يقتل، ويقر على دينه الذي انتقل إليه، ولا يتعرض له، بخلاف ما إذا انتقل من الإسلام إلى غيره من الأديان، فإنه إنتقال من الهدى ودين الحق إلى الضلال والكفر، وذلك قوله مالك وأبي حنيفة، وللشافعي قولان أحدهما وافق فيه أحمد بن حنبل وهو ألا يقبل من غير المسلم بعد انتقاله إلى الدين الجديد إلا الإسلام أو القتل، والثاني أنه انتقل إلى مثل دينه أو إلى الدين الجديد إلا الإسلام أو القتل، والثاني أنه انتقل إلى مثل دينه أو إلى أعلى منه أقر، وإن انتقل إلى أنقص من دينه لم يقر (٤).

٤ - أن وقوع الوزر على المسلم نتيجة تقصيره في أداء بعض التزاماته الدينية لا يوقعه في الردة مادام يدين بالولاء لهذا الدين، فإذا صدر منه - أي المسلم - لفظ يدل على الكفر لم يقصد معناه، أو فعل ظاهره مكفر لم يرد به فاعله تغيير إسلامه لم يحكم عليه بالكفر (٥)، وقد ذكر ابن قدامة أن المسلم إذا كان ممن لا يعرف الوجوب - أي وجوب الأحكام - كحديث العهد بالإسلام أو الناشيء بغير دار الإسلام، أو ببادية بعيدة عن أطرافها، وعن أهل العلم، لم يحكم بكفره، بل يعرف بذلك، وتثبت له أدلة وجوبها، فإن جحدتها بعد إقامة الحجة له بعد ذلك فقد كفر (٦).

ثالثاً : من صور الردة وأعمالها :

الواقع أن الحكم على ظواهر الأعمال له الأولوية في هذا المجال، ولذلك كان العلماء يتحسرون قبل الحكم على إنسان ما بالردة ما وسعهم السبيل إلى ذلك حتى قال الإمام

(١) انظر : ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

(٢) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) البقرة / ٢١٧.

(٤) انظر : سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٥.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٥.

مالك "من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً ويحتمل الإيمان من وجه حمل أمره على الإيمان"^(١)، وهنا تبدو أهمية قوله تعالى ﴿ولكن من شرح بالكفر صدر﴾، فإنشرح القلب بالكفر لا يتم إلا بالاطمئنان به، والركون إليه، وإبتان ما يؤكد من قول أو فعل.

وعموماً يدخل في الردة كل ما يخالف الإيمان بعقيدة التوحيد ويؤدي إلى الخروج منها، ومن ذلك من أشرك بالله تعالى أو جحد ربييته أو وحدانيته أو صفة من صفاته، أو اتخذ صاحبة أو ولداً بجانب عبادة الله، أو جحد نبياً أو كتاباً من كتب الله أو شيئاً منه، رمنه أيضاً من جحد وجوب العبادات الخمس أو شيئاً منها، أو أحل الزنا، أو الخمر أو شيئاً من المحرمات الظاهرة الثابتة أحكامها في القرآن والسنة الصحيحة، أو الإجماع، فلا يجحد ذلك إلا معاند للإسلام، ممتنع من التزام الأحكام الشرعية، غير قابل للخضوع للمصادر المتزلة، أو ما اتبنى عليها.

كذلك يدخل في المرتدين من سب الله تعالى أو رسوله، سواء كان جحاداً أو مازحاً وكذلك من استهزأ بالله سبحانه وتعالى أو بآياته، أو برسله أو بكتبه لقوله تعالى ﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبا لله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾^(٢)، وينبغي أن لا يكتفي من الهازيء بذلك بمجرد الإسلام حتى يؤدي أدباً يجره عن ذلك، لأنه إذا لم يكتف ممن سب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوبة، فهذا أولى.

ويدخل فيهم أيضاً من ادعى النبوة، أو ادعى أنه يوحى إليه، لقوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله﴾^(٣).

وفوق ذلك يعد مرتداً من ألقى المصحف في القاذورات، وكذا كتب الحديث النبوي الصحيحة، استهانة واستخفافاً بما جاء بها، فالمصحف وكتب الحديث تتضمن الوحي مكتوباً - وإن اختلفت طريقة الكتابة وأسلوبها - ومن تطاول على الوحي فقد تطاول على الله الذي أوحى به، وتطاول على رسوله صلى الله عليه وسلم الذي تلقى هذا الوحي، وتطاول ثالثاً على الملك الذي نقل هذا الوحي بأمانة، وتطاول رابعاً على الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين حافظوا على هذا الوحي، وصانوه بصيانة الله له، جيلاً عن جيل دون تحريف، أو تشويه، أو إضاعه^(٤).

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٥.

(٢) الدر ٦٦/٦٥.

(٣) الأنعام / ٩٣.

(٤) انظر مزيداً من التفاصيل عن هذه الصور المتعددة للردة أوردها سيد سابق في فقه السنة، مرجع سابق، ج

رابعاً : الردة وسلب الأمن :

قد يكون الحديث عن سلب الأمن بالردة موقفاً في التكرار خاصة وقد تعرض الباحث في موضع سابق لآثار إفساد العقيدة في سلب الأمن، ومن ثم يصبح ما يترتب على آثار بسبب إفساد العقيدة هو نفسه ما يترتب من آثار بسبب الردة، وذلك قد يكون صحيحاً إذا كانت الردة هي الشكل الوحيد لإفساد العقيدة، وإنما تتكامل مجموعة من الأشكال في إحداث هذا الإفساد خاصة حين تستفحل مضادات القيم في المجتمع السياسي، ومن ناحية أخرى فإن للردة من الآثار ما يضيف، بل ويكمل ما سبق ذكره على آثار إفساد العقيدة، ومن ذلك :

١- أن الردة حين تتحول إلى حركة جماعية قد تصبح تياراً جارفاً لكل ما من شأنه تثبيت أركان الإسلام في المجتمع المسلم، خاصة إذا اتخذت الحركة طابعاً سياسياً يعلن من خلاله قادتها عصيان القيادة الشرعية والخروج على الأمة، وادعاء قيادة بديلة لها، واستحلال دماء المسلمين.

٢- أن الردة من حيث ضرورة التصدي لها كحركة فردية، أو كحركة جماعية - قد ينتج عنها ما قد يسلب الأمن لمتزعمها، وما قد يسلبه للموجهة إليهم، فأما متزعمها فقد يتعرض للحبس للاستتابة، أو القتل في حالة الإصرار على الكفر، أو رد عدوانه حال إنتهاكه الحرمات، أو غيرك ذلك من اشكال التعامل معه، وبالمقابل فقد ينتج عن حركة الردة ما قد يكلف المجتمع المسلم الكثير من موارده البشرية، وغير البشرية، مما قد يجرمه من فرصة توظيفها فيما يؤكد أمنه واستقراره، ويحفظ له وظيفته الحضارية.

٣- أن الردة من حيث تقلب الواقع فيها وتحوله من الإيمان إلى الكفر، دليل على عدم اليقين في أساس شرعية المجتمع السياسي، أي في عقيدته، ومجتمع يتلون أفراداه أو جماعاته، ومن ثم تتلون ممارساته بالإيمان تارة، وبالكفر تارة، هو مجتمع معطل لطاقت العقول فيه، وحاجب عن نفسه تلمس المخرج مما هو فيه من مأزق، ومن ثم فإن السبيل قد تفرق به في دينه وشريعته، واستقراره، وعلاقاته، وتفاعلاته، وهويته، ومن ثم في أمنه.

٤- كذلك فإن الردة مستوجبة إحباط الأعمال في الدنيا والآخرة، ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾^(١)، وقد علق الطبري على قوله تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر

٢، ص ٣٨٤ - ١٨٥.

(١) الزمر / ٦٥.

فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ﴿١﴾، فذكر أن من رجع عن دينه - دين الإسلام من قبل أن يتوب من كفره فقد دخل في زمرة الذين بطلت أعمالهم، فذهب ثوابها في الدنيا والآخرة، بل إن لهم النار يخلدون فيها، ولا يخرجون منها، فهم سكانها المقيمون فيها اللابثون فيها لبثاً من غير أمد ولا نهاية^(٢).

٥ - أن الردة أخيراً من حيث هي عمل من أعمال الكفر والشرك تستوجب إذهاب الأمن لأن الكفر والأمن كما ورد سابقاً لا يجتمعان في المجتمع السياسي.

(١) البقرة / ٢١٧.

(٢) انظر : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣١٦.

المطلب الثاني

الفتنة وواقع التمرد الداخلي

لا يود الباحث تكرار ما سبق أن تعرض له عن مفهوم الفتنة في عمل سابق له^(١)، ولكنه يود أن يبيّن عليه ما قد يشكل إضافة تخدم تحليله هنا، ومن هذا المنطلق يمكن القول :

أولاً : حقيقة الفتنة :

إن مادة فتن المشتق منها لفظ الفتنة لها معان كثيرة منها الابتلاء والمحنة والاختبار، والإحراق بالنار، والتحول من حال إلى آخر، والإضلال، والجنون، والإعجاب بالشيء، والفجور، والحرب، والقتال، والاضطراب، والاختلاف، وقد اتفق كثير من علماء اللغة على أن جماع هذه المعاني هو الابتلاء^(٢)، فالابتلاء أساس الحياة وسنة الله في خلقه لقوله تعالى ﴿وَنَبَلُوكُم بِالْبَشْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا تَرَجِعُون﴾^(٣)، وقوله ﴿إِن فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِن كُنَّا لَمُبْتَلِينَ﴾^(٤)، وقوله ﴿أَحْسَبُ النَّاسَ أَن يَتَذَكَّرُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾، ولقد فتننا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين^(٥).

وأكثر فتنة المسلمين شدة وأعظمها بلاء هو تسليط بعضهم على بعض ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾^(٦)، حين تضعف حقيقة الإيمان، ويعلو سلطان الانتصار للرأي والنزوات، ويكون من وراء ذلك كل اختلاف، وكل تحزب وانقسام، ليصاب المجتمع بفعل الخاصة من المتنازعين، مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَآتَقُوا فِتْنَةَ لَا تَصِيبُنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا خَاصَّةً﴾^(٧).

والابتلاء بالاختلاف والتفرق بين عناصر الجسد السياسي المسلم لا يعدو أن يكون تعبيراً عن فقدان الطريق الصائب، ذلك أن أساس رد الاختلاف هو أن تكون مادة

(١) وذلك في تأصيله لدلالات مفهوم الفتنة اللغوية، والأصولية، والسياسية في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ١ - ٣٥.

(٢) انظر مزيداً من التفاصيل في : المرجع السابق، ص ٣ - ٧.

(٣) الأنبياء / ٣٥.

(٤) المؤمنون / ٣٠.

(٥) العنكبوت / ٢ - ٣.

(٦) الفرقان / ٢٠.

(٧) الأنفال / ٢٥.

حسمه أكبر وأعلى من المختلفين إذا ما سلموا القيادة لها، وهذه المادة بالنسبة للمجتمع المسلم هي التحاكم إلى شريعة الله ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾^(١)، لكن لا يكفي ذلك فقد يرجع إلى المصدر الأعلى دون أن يصاحبه سد أبواب الفتن، وذلك حين لا تخلص النوايا ليخلص العمل، أو بعبارة أدق حين يكون الرجوع رجوع استظهار وترضية خواطر، لا رجوع إذعان للحق حيثما كان.

كمان أن الفتنة تعبير عن إساءة التصرف في توظيف الاختلاف والانقسام ليكون الانتصار للرأي والنفس، والسعي إلى ما ينفع الذات، ولو كان على حساب المصالح العامة للمسلمين، بدل التوجه لتحقيق التكامل والتنوع في رؤى الحقائق، وليكون الفكاك من كل الحدود، ما يجوز الخلاف فيه، وما لا يجوز الخلاف فيه، والاختراق لكل الضوابط الشرعية في معالجة الاختلاف دون تبصرة ما يضر وما ينفع للدين والحياة والأمة، وهي أيضاً تعبير عن الانتصار للعصبية، والعصبية هنا ليست مفهوماً ضيقاً حيث الانتصار للقوم أو العنصر، بل يتسع مفهومها ليشمل كل ما لغير وجه الحق، وكل ما هو مضاد لقيم الإسلام ومقاصده، فالانتصار للأصل، أو للقوم، أو للوطن، أو لفكرة زائفة، أو لهوى متبع، أو لصاحب رأي باطل، أو لمن يبغى إفساد علاقات المسلمين ببعضهم، كل ذلك من العصبية البغيضة، ما دامت تأتي على حساب الإيمان.

كذلك فإن الفتنة تأكيد للهزيمة الداخلية للمجتمع، فالانقسام والاختلاف لا يولدان إلا وهناً في الطاقات وخوراً في إرادة التحدي لمعوقات الفعل الحضاري، بل إن التماذي في ارتضاء الفتن بكل مثالبها إنما هو تماذي في الاستسلام لواقع التزدي، إن من أسوأ ما يمكن أن يصيب أمة من الأمم هو هزيمتها الداخلية، ذلك أنها قد تثبت فيها روح القابلية للهزيمة الخارجية، أو القابلية للاستعمار كما أراد بعض المفكرين المسلمين^(٢).

وأخيراً فإن الفتنة تعبر عن فقدان الدور الحضاري، ذلك لأن هذا الدور لا يتحقق إلا بتوافر مقوماته، وأهمها الإنسان الواعي بموقعه، وحرارة الحياة حوله، وماذا يريد منها، وماذا تريد منه، والواعي بأن الإسلام الذي يحمل هويته يطالبه بأن يسخر كل ما في الكون لأجل التوحيد، ومثل هذا الوعي لا يناله إنسان يعيش داخل أمة مهزومة بالمعنى السابق، لأن الهزيمة دليل فقدان الرشد والوعي، وإلا ما سقطت الأمة فيها.

(١) الشورى / ٢٥.

(٢) انظر ما أورده مالك بن نبي في شروط النهضة، ترجمة د. عمر كامل مسقاري، د. عبدالصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.

ثانياً من أشكال الردى في الفتنة:

وهذه الأشكال متعددة، وقد يصعب حصرها، ورغم ذلك من خلال إنعام النظر في الأصول المنزلة رصد الآتي:

١- الافتراق أو الانقسام في الدين، وهو من الملامح الخطيرة التي قد تنزل بالدين منازل التبعض، وتنزل بالمجتمع منازل التحزب والتعصب بالباطل، ولذلك يقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(١)، ويقول أيضاً ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ حِزْبٌ بِمَا لَدَيْهِمْ فُرْحُونَ﴾^(٢).

وجاء في الحديث "تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة"^(٣) والنصارى مثل ذلك وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة وفي رواية "كلهم في النار إلا ملة واحدة.

قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"^(٤).

٢- عبادة الهوى والرأي، فأساس الإيمان التجرد من كل هوى يعبد من دون الله ففي الحديث "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به"^(٥)، لكن حين يستعلي هوى النفس ليتواري الهوى للشرع، فذلك هو الإهلاك ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٦)، وقوله ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(٧)، وهو الظلم ﴿وَلَنْ اتَّبِعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٨).

وقد جاء في الحديث "اتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، ورأيت أمراً لا يداني لك به فعليك نفسك، ودع أمر العوام، فإن من ورائك أياماً، الصبر فيهن مثل قبض الجمر، للعامل فيهن كأجر خمسين رجلاً يعملون مثل عملك"^(٩).

٣- القتل واستباحة الدماء، كلاهما من الأمور التي تنبأ بها النبي صلى الله عليه

(١) الأنعام / ١٥٩

(٢) الروم / ٣١-٣٢

(٣) انظر: الرمزي، مرجع سابق ج ٥، ص ٢٥.

(٤) انظر المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٦، الحاكم في المستدرک، مرجع سابق، ج ١، ص ٦، ابن الجوزي، تلييس إبليس، القاهرة: مكتبة المتنبی، د.ت، ص ٧-١١.

(٥) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٦) ص / ٢٦.

(٧) القصص / ٥٠.

(٨) البقرة / ١٤٥.

(٩) انظر سنن البيهقي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٩٢.

وسلم، والذي لاشك فيه أن القتل قد يأتي تنويجا للفتن، وقد يجيء أذكاء لنيرانها، وأيا كان ميقاته، فإن استباحة الدماء بموجبه في الباطل تعني أمرين، أولهما استبداد فتنة الكفر بالمقتاتين وفق تفسير الفقهاء لها كما جاء في حديث "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"^(١) والحديث "لا ترجعوا بعدي كفارا-وفي رواية ضلالا- يضرب بعضكم رقاب بعض"^(٢).

أما الأمر الثاني فهو أن لغة العقل والفكر قد انزوت لتحل محلها لغة السيف، وحين يكون أسلوب التخاطب هو الدماء، فذلك يعني بدوره-أن السيف لم يعد منه بد، وأنه قد أضحي الحوار الوحيد في التعامل السياسي داخليا، وأن الوسائل السلمية في تدارك عوامل الخلاف لم تأت بنتيجة مرضية لجميع أطرافه، وأن دماء المسلمين قد استهان بها بعض المسلمين ممن لا يراعون لها حرمة.

٤- عدم الاستقرار واضطراب التطور الحضاري، ومن مظاهر عدم الاستقرار مع الفتن: التقلب في الالتزام الديني ومن ثم السياسي، مصداقا لحديث "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا يبيع أحدهم دينه بعرض من الدنيا"^(٣)، ومنها ثانيا أن تتبوأ القيادات الفاسدة مكان القيادة في المجتمع السياسي، ولذلك جاء في الحديث "لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن

(١) حدد النووي شارح الحديث ملامح أساسية لفهم الكفر المراد في الحديث" فذكر أن السبب في اللغة هو الشتم والتكلم في عرض الإنسان بما عيبه، والفسق في اللغة الخروج، والمراد به في الشرع الخروج عن الطاعة، أما معنى الحديث فسب المسلم بغير حق حرام بإجماع الأمة، وفاعله فاسق، كما أحر به النبي صلى الله عليه وسلم. أما قتاله بغير حق فلا يكفر به عند أهل الحق كفرا يخرج من الله، إلا إذا استحل. فإذا تقرر هذا فقبل في تأويل الحديث أقوال أحدها أنه في المستحل، والثاني المراد كفر الإحسان والنعمة، وأخوة الإسلام لا كفر الجحود، والثالث يؤول إلى الكفر بشؤمه، والرابع أنه كفعل الكفر، انظر صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤-٥٥.

(٢) ذكر ابن حجر عشرة أوجه للكفر الوارد في الحديث، أولها في المستحلين، والثاني المعنى كفارا بجمرة الدماء وحرمة المسلمين وحقوق الدين، والثالث المعنى كفارا كقول الخوارج إنه على ظاهره. والرابع تفعلون فعل الكفار في قتل بعضهم بعضا، والخامس لابسين السلاح والسادس كفارا بنعمة الله والسابع المراد الزجر عن الفعل وليس ظاهره مرادا، والثامن لا يكفر بعضكم بعضا كأن يقول أحد الفريقين للآخر يا كافر، فيكفر أحدهما. والتاسع سز الحق، إذ الكفر لفة السر لأن حق المسلم على المسلم أن يتصره و يعينه، فلما قتاله كأنه غطى على حقه الثابت له عليه، والعاشر وهو أن الفعل المذكور يفضي إلى الكفر لأن من اعتاد المحوم على كبار المعاصي جره شوم ذلك إلى أشد منها، فيخشى أن لا يختم له بخاتم الإسلام" انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج١٢، ص١٩١، ج١٣، ص٢٧، وقد أورد المعاني الثمانية الأولى في كتاب الإيمان، أما المعنيين الأخيرين فقد أوردتهما بعد الإحالة إلى الثمانية في كتاب الفتن.

(٣) انظر: سنن الترمذي، مرجع سابق، ج٤، ص٤٨٧، والحاكم في المستدرک، مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٠-٤٤١.

ابكوا عليه اذا وليه غير أهله"^(١)، وروى عن ابن عمر قوله "كيف أنتم اذا لبستكم فتنة يهزم فيها الكبير ويربو فيها الصغير ويتخذها الناس سنة فإذا غيرت قالوا غيرت السنة. قيل لابن عمر متى ذلك: قال: إذا كثرت قراؤكم، وقل فقهاؤكم وكثرت أموالكم، وقل أنماؤكم، والتمست الدنيا بعمل الآخرة"^(٢) ومنها ثالثا القتال على الملك والسلطان لا لتحقيق نشر الدعوة، أو للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها رابعا تبدل أحوال ووظائف الحكم بين مقاصد الخلافة، ومقاصد الملك الفاسد، كقول الخليفة الثاني "إن الله بدأ هذا الأمر حين بدأ نبوة ورحمة، ثم يعود إلى خلافة ورحمة، ثم يعود إلى ملك ورحمة، ثم يعود جبرية تكادمون-تصارعون- عليه تكادم الحمير. أيها الناس عليكم بالغزو والجهاد ما كان حلوا خضراء، قبل أن يكون مرا عسرا، ويكون ثمما قبل أن يكون مرا عسرا، ويكون ثمما قبل أن يكون رماما أو يكون حطاما، فإذا شاطت المغازي وأكلت الغنائم واستحل الحرام فعليكم بالرباط فإنه خير جهادكم"^(٣) سواء كان هذا الفراغ لغياب هذه القادة أو لوجودها غير الشرعي، ومن هنا تبدو أهمية حديث حذيفة "قلت يا رسول الله؟ إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم. وفيه دخن، قلت: وما دخانه، قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدلون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، فقلت هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت يا رسول الله صفهم لنا؟ قال نعم. قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت كذلك."^(٤)

ثالثا - الفتنة وأسلوب تهديد الأمن:

الواقع أن الحديث عن آثار الفتنة في تهديد يد الأمن بعد ذكر حقيقتها، وأشكال التزدي فيها قد يكون من قبيل التكرار، فالفتنة بطبيعتها افتقاد للأمن بوجه أو آخر، وأشكال التزدي فيها لا تعلق أن تكون أشكالا لتهديده، ولذلك فإن الباحث يكتفي في هذا المقام بما أورده آنفا، ولكنه يود أن يضيف بعض الأمور التي تتعلق بملامح أسلوب الفتنة في تهديد الأمن، ومن ذلك:

(١) انظر رواية الحاكم في المستدرک، مرجع سابق، ج٤، ص٥١٥.

(٢) انظر المرجع السابق، ج٤، ص٥١٤.

(٣) رواه الحاكم في المستدرک، مرجع سابق، ج٤، ص٤٧٣.

(٤) والدخنة "أن لا تصفوا القلوب بعضها لبعض، ولا يزول خبثها، ولا ترجع إلى ما كانت عليه من الصفاء" انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٣٦-٢٣٧.

١- أن المدخل الرئيس لفهم العلاقة بين الفتنة وذلك التهديد هو دراسة مجموعة المفاصل أو مضادات القيم التي تعززها اعتمادا بين المسلمين، ذلك أن الفتنة

- في مبنائها واستمرارها- مرتبطة بوجود هذه المضادات، كما يفهم من معانيها.

٢- أن مجريات الفتنة في جميع أطوارها تؤكد أن احتمال أن يكون كل أطرافها على حق هو احتمال غير منطقي، فلا يمكن أن يكون الجميع على صواب، وإلا ما وقعت أصلا، وإذا كان من مقتضيات التشريع الإلهي- في بعض نواحيه- قبول الاختلاف الاجتهادي، فإنه لا يقبل من الاجتهاد إلا ما كان في إطاره.

٣- أن تلازم الخوف واضطراب المسلمين بفعل الفتنة هو دليل على أن الدنيا هي أساس النظر إلى التعامل السياسي، ومحور حل مشاكله، إذ لا يجتمع التجرد لعقيدة التوحيد، والتجرد للدنيا، ولذلك جاء التحذير منها في حديث "إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء، فإن فتنة بني إسرائيل كانت في النساء"^(١)

٤- أن الفتنة هي سلسلة متتابعة من الابتلاءات، يشهد بذلك حديث حذيفة السابق، ومن ثم فإنه لن يقف لها إلا أمة قوية متماسكة يستعصي بناؤها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والاخلاقي والثقافي على محاولات الهدم.

٥- وتقريبا مما سبق فإن فتنة الافتراق والاختلاف مهما أحدثت في المجتمع المسلم، لن تبلغ المدى الذي ستحدثه الفتن الكبرى التي عدلها الفقهاء من علامات الساعة، وخاصة فتنة الدجال^(٢).

رابعا - الفتنة والمصادر الأخرى لتهديد الأمن

تتفق الفتنة وبعض مصادر تهديد الأمن- مما سيرد بيانه- في بعض النواحي ومنها أن كل مصادر منها يمثل شكلا- أو آخر من أشكال الخروج على مثاليات الإسلام وقيمه، وأن كلا منها يعبر عن درجة أو أخرى من درجات الابتلاء، وأنها جميعا تفتح المجال لمشاركة غير المسلم فيها سعيا بالوقية والتفريق بين المسلمين، وأن مسؤولية التصدي لها تقع على عاتق الأمة كلها، لكنها من الجهة الأخرى تختلف عن مصادر تهديد الأمن في أن بعض أشكالها غير واضحة الأحكام الشرعية، حين أن المصادر الأخرى يغلب عليها

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٧، ص٥٥. وقد ذكر أن معنى حلوة خضرة يحتمل أمرين، الأول حسنها للنفوس ونضارتها ولذتها، كالفاكهة الخضراء فإن النفوس تطيبها طلبا حيشا، فكذلك الدنيا. الثاني سرعة فنائها كالشيء الأخضر في هذين الرصفين، انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر ما أورده ابن كثير عن طبيعة هذه الفتن في مؤلفه نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، مرجع سابق، ج١، ص١٢٦ وما بعدها.

وجود هذه الأحكام خاصة تلك المتعلقة بالحدود، كالردة والحرابة، والبيغي، كما أن الفتنة إذا شملت كل المسلمين قد يصعب إيقاف تطورها، حين أن المصادر الأخرى قد يمكن تصنيفها لأن معظمها لا يصدر إلا عن فئة خرجت على الأحكام الشرعية بارتكاب بعض الأعمال غير المشروعة، ومن ناحية ثالثة فإن بعض أساليب التصدي للفتنة قد يغلب عليها الطابع السلبي، كالاغتيال والهجرة، في حين أن المصادر الأخرى لتهديد الأمن يغلب عليها الطابع الإيجابي حيث تطبيق الحدود، أو بعض الأعمال التعزيرية، وفقا لما سيرد.

المطلب الثالث

البغي والخروج على مثالية الأمة

مفهوم البغي له بعده الداخلي، كما أن له أيضا بعده الخارجي، وهو في كلا البعدين يعبر عن حقيقة واحدة لا تناقض فيها، لأنها مبنية على الباطل في كثير من الأحيان.

أولا - حقيقة البغي:

مادة بغي في اللغة لها معان شتى منها العدول عن الحق والاستطالة عليه، والظلم والفساد، والتسلط، والكبر، والكذب والاحتيال، والإذابة^(١)، وواضح أن هذه المعاني تستبطن معنى عاما هو مجاوزة الحد، فكل مجاوزة أو أفرط على المقدار الذي هو حد الشيء بغي، ولذلك هناك إجهان في تعريفه شرعيا، أحدهما يغلب عليه الصفة العامة، إذ عرفه بعض الفقهاء بأنه "هو الامتناع عن طاعة من تثبت إمامته في غير معصية بمغالبة، ولو تأولا"^(٢) وعرفه آخرون بقولهم "إن الباغي هو الخارج عن طاعة إمام الحق"^(٣)، أما الاتجاه الآخر فيغلب عليه نسبة البغي إلى جماعة معينة تمارسه كنشيط أو كحركة في المجتمع السياسي، مثل ما ذكره بعض الفقهاء من أن البغاة هم فرقة من المسلمين خالفت الإمام لشيئين، إما لمنع حق وجب عليها من زكاة أو حكم من أحكام الشريعة، أو لدخول في طاعته، تمهيدا لمخالفته وخلعه^(٤)، وقول بعضهم الآخر "البغاة هم الخوارج، وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفر، كبيرة، أو صغيرة، يخرجون على إمام العدل ويستحلون القتال، والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوة"^(٥) وذكر بعضهم أن البغاة "هم قوم مسلمون خرجوا على الإمام العدل ولم يستيحيوا ما استباح الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم"^(٦).

والواقع أنه لا خلاف بين الاتجاهين، فالإتجاه الأول ينطلق من تنظير المفهوم ليدخل تحته كل ما يتفق وحقيقته، والاتجاه الثاني ينطلق من الأشكال التي يمكن أن يتخذها هذا المفهوم فكان الاتجاهين يكملان بعضهما من حيث الجمع بين التنظير والممارسة، فإذا ما انطلق الباحث من كليهما لأمكن القول في حقيقة البغي من ناحية أولى أن تأصيل الفقهاء للمفهوم اعتمد على اجتهادهم في فهم الأصول المنزلة، إذ إن المفهوم ثابت فيها

(١) انظر: مادة بغي في ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

(٢) انظر: الخطاب، مواهب الجليل. وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، طرابلس: مكتبة النجاح، د.ت، ج ٦، ص ٢٧١.

(٣) انظر ابن الممام، شرح فتح القدير، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٨٩-١٩٧٠، ج ٦، ص ٩٩.

(٤) انظر: الخطاب، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧١.

(٥) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١١٤.

(٦) انظر: ابن نجيم الحنفي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٠.

في أكثر من موضع كقوله تعالى "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق"^(١)، وقوله "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي"^(٢)، وقوله ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾^(٣) "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي"^(٤).

ومن ناحية ثانية فإن البغي قد يحمل في بعض دلالاته ما يحمده فعله ويشاب فاعله، وهو ما سماه الأصفهاني بالبغي المحمود، وهو "الذي يتجاوز فيه الحد ابتغاء مرضاة الله ورضوانه مثل تجاوز العدل إلى الإحسان، وتجاوز الفرض إلى التطوع"^(٥)، والتجاوز هنا لا يعني الإلغاء، بقدر ما يعني الانتقال إلى مزيد من فعال الخير وخصاله.

ومن ناحية ثالثة فإن البغي هو خروج عن إرادة الله تعالى في إقامة قواعد الاستخلاف على أسس تشريعه إلى حيث تفضيل إرساء هذه القواعد على غير هذا التشريع، ولو بفرضها بالقوة والإكراه، من هنا فإن البغي ليس حركة بذاتها، وليس وصفا يطلق على جماعة بعينها، وإنما هو مبدأ، وحيث تم هذا المبدأ فقد وقع البغي، وقد تختلف طبيعته، وقد تعدد أشكاله، ولكنه يظل رغم ذلك خروجاً على قيم الإيمان.

ثم إن البغي من ناحية رابعة-من حيث هو مجاوزة الحد-ينطوي-في معناه غير المحمود-على ظلم متعدد الجهات، فقد يكون ظلماً للشريعة بتجاوز حدودها والتطاول على مقاصدها، وتعطيلها، وقد يكون للباغي نفسه لقوله تعالى ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾^(٦)، وقوله ﴿يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم﴾^(٧)، وقد يكون ظلماً لقائد المسلمين من حيث الخروج على شرائط البيعة، وقد يكون ظلماً للمسلمين من حيث اتباع سبيل غير سبيلهم لتفريق وحدتهم، ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾^(٨).

(١) الأعراف/ ٣٣.

(٢) النحل/ ٩٠.

(٣) الشورى/ ٣٩.

(٤) الحجرات/ ٩.

(٥) أما البغي المذموم عنده فهو تجاوز الحق إلى الباطل، أو تجاوزه إلى الشبه، انظر الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٥٥-٥٦.

(٦) الطلاق/ ١.

(٧) يونس/ ٢٣.

(٨) النساء/ ١١٥.

وأخيراً فإن البغي إذا كان بالمعنى السابق متعدد الوجهات فهو أيضاً علاقة متعددة التفاعلات، وذلك لأنه محصلة التفاعل بين عناصر خمسة، الباغي الذي يتجاوز ميزان العدل، ومن يبغى عليه، وأداة البغي أو وسيلته، والمقصد من البغي حيث قصد هدف معين من ورائه، وآثار البغي حيث تعرض الباغي للعقوبة والجزاء تبعاً لجرمه وتعرض من بغى عليه للإيذاء في الجسد أو الممتلكات من جراء فعل البغي.

ثانياً - من أشكال البغي:

اختلف الفقهاء في تحديد أشكال البغي اختلافاً تصعب معه محاولة التوفيق أو الجمع بين هذه الأشكال، ولذا فإن ما يعرضه الباحث هنا هو محاولة لحصر أهمها، مما قد يستحدث بتعدد مجالات الحياة وعلاقاتها، لكن قبل التطرق إلى هذا الشأن تجدر الإشارة إلى ثلاث ملاحظات، الملاحظة الأولى أن كثيراً من الفقهاء رغم اختلافهم في تصور أسلوب التعامل مع البغاة، جعلوا الردة، والخرابة بعض صور البغي، ولذا اضطر بعض الباحثين إلى إدراجهما تحته وإن احتفظوا بتحيوط التمييز بينهما^(١)، والثانية أن بعض الفقهاء أدرجوا ما حدث تجاه الخليفة الرابع من قبل معاوية بن أبي سفيان تحت مفهوم البغي، وغالباً ما كانت حججهم حديث "قتل عمارة-أي ابن ياسر-الفئة الباغية"^(٢)، ومن المعروف أنه قتل في موقعة صفين وكان أحد الأيادي القوية التي ساندت الخليفة الرابع في جولاته القتالية^(٣)، أما الملاحظة الثالثة فهي أن بعض الفقهاء قد تحدثوا عن غطين للبغي قد يؤديان إلى مفهوم الخرابية أو قطع الطريق^(٤)، وهذا يعني أنه من العسير أحياناً الفصل بين مفهوم البغي، وبين بعض المفاهيم الأخرى التي قد تتضمن بعض أعماله.

ويدخل في أشكال البغي:

١- البغي المبني على خطأ التأويل دون القيام بأعمال الخرابية- وهذا البغي هو الأصل عند بعض فقهاء السياسة الشرعية، ويقوم به "جماعة خرجوا على إمام العدل دون استباحة ما قد يستبيحه الخوارج من دماء وسبي ذراري المسلمين، لكنهم قد يتغلبون على أحد بلادهم-أو يعتزلون فيها-فإن لم يمتنعوا عن حق، ولم يخرجوا عن طاعة، لم يحاربوا ما أقاموا على ذلك، وأدوا الحقوق بموجبها"^(٥)، ورأي بعض الفقهاء أن

(١) انظر: عبدالحزير صفور، مرجع سابق، ص ٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر: الصنعاني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٢، السرخسي، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ٤٧، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ج ٧، ص ٢٧٦.

(٣) انظر: مصطفى منحود، مرجع سابق، ص ٢٧٨-٤٧٩.

(٤) انظر: ابن الملم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٩٩.

(٥) انظر: اللارودي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٩.

على الحاكم كشف شبههم التي أوجبت خروجهم لأن الخليفة الرابع فعل ذلك بأهل حروراء من الخوارج قبل قتالهم، ولكن ليس ذلك واجبا "بل يستحب لأنهم كمن بلغتهم الدعوة لا يجب دعوتهم ثانيا، وتستحب"^(١).

٢- البغي المؤدي إلى أعمال الخرابة، وهو البغي الصادر عن طائفة من البغاة، فقد اتفقوا على أنهم إنما يخرجون ابتغاء مصالح أو منافع دنيوية ذاتية، وأنهم إذا ما تعدوا تحقيق هذه المصالح أو تلك المنافع إلى إحافة الطريق، بما يؤدي إلى أخذ مال من لقواء، أو سفك الدماء هملا فقد صاروا قطاع طريق وهم ما لم يفعلوا ذلك في حكم البغاة^(٢)، ولكنهم اختلفوا في بعض الأمور، فمن ناحية رأى البعض "أنهم قد يخرجون على إمام الحق أو على من هو في السيرة مثلهم"^(٣)، ومن ناحية أخرى رأى بعضهم ضرورة أن يكون خروج البغاة بلا تأويل سواء كان لذلك لقوة تمنعهم أو لعدم وجودها أصلا^(٤)، حين لم يتكلم آخرون في مثل ذلك، ومن ناحية ثالثة، رأى بعضهم أنه يجب النظر بشأنهم "فإن قاموا باجتماع الأموال وتنفيذ الأحكام ولم ينصبوا لأنفسهم إماما، ولا قدموا عليهم زعيما، كان كل ما اجتنبوه من الأموال غصبا لا تبرا منه ذمة، وكان كل ما نكذوه من الأحكام مردودا لا يثبت به حق، أما إن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما اجتنبوا بقوله رؤوس الأموال لا تبرا منه ذمة، لم يتعرض لأحكامهم بالرد، ولا لما اجتنبوا بالمطالبة وحروروا في الحاليين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة"^(٥).

٣- بغي الخوارج على الأمة، وهذه الفرقة رغم اختلاف الفقهاء في تحديد أسلوب التعامل معها، إلا أن لها مكانة هامة في حديث البغي عندهم، ذلك أن الخيرة السياسية الإسلامية قد عانت من عنت هذه الفرقة في عصر الخلافة الراشدة- وبالذات في خلافة علي بن أبي طالب- الذي قتل غيلة وغدرا بيد أحدهم بعد حادثة التحكيم مع معاوية^(٦)، وحين يتخذ البغاة شكل الخوارج فإنهم إنما يتخذون طابعا مميذا عن غيرهم من البغاة^(٧)، إذ انهم يكفرون كل مرتكب للذنب، فكل من أتى ذنبا صغيرة أو كبيرة، هو كافر،

(١) انظر: ابن الهمام، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ابن حزم، الخلي، مرجع سابق، ج٧، ص٩٣، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٩.

(٣) انظر: ابن حزم، الخلي، مرجع سابق، ج٧، ص٩٧.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٩، ابن الهمام، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٠.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٩.

(٦) انظر: التفاصيل والمصادر في مصطفي منحود، مرجع سابق، ص٣٨٥ وما بعدها.

(٧) انظر: في طبيعة نشأة وفكر الخوارج: الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مكتبة الخليلي، ١٩٧٦، ج١، ص١١٤ وما بعدها، البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عبيد الحميد، القاهرة: مكتبة صبيح، دت، ص٢٠ وما بعدها.

ومن منطلقهم المغلوط - شرعا - أن الصحابة أمثال عثمان وعلي وطلحة والزبير ومعاوية، وكثير غيرهم، هم - افتراء وكذبا - كفار، وذلك تأويلهم الباطل.

كما أنهم يستحلون دماء المسلمين وسي نساءهم وأموالهم إلا من خرج معهم، تعويلا على ما لديهم من قوة، وما لهم من منعة.

كذلك فالخوارج ينطبق عليهم - في رأي بعض الفقهاء - حديث "يخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فأينما لقيتهم فاقتلهم، فإن في قتلهم أجرين لمن قتلهم يوم القيامة"^(١).

وفضلا على ذلك فإن بعض الفقهاء يكفرون الخوارج، ويدخلونهم في حكم المرتدين، ولهم في ذلك سند آخر في حديث أكثر تفصيلا جاء فيه "يخرج قوم يحقرون صلاتكم إلى صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وأعمالكم مع أعمالهم، يقرعون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.." ^(٢).

٤ - البيغي بين طائفتين من المؤمنين، وهو صورة من صور البيغي الجماعي داخل المجتمع المسلم، وهي مبنية على ما جاء في قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ. فَإِنْ فَاءت فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ﴾^(٣)، وهذه الآية أصل في التعامل مع البغاة، وهي "قاعدة تشريعية عملية لصيانة المجتمع المؤمن من الخصام والتفكك تحت النزوات والاندفاعات، تأتي تعقيبا على تبين خور الفاسق - في آية قبلها - وهدم العجلة والاندفاع وراء الحمية والحماسة قبل الثبوت والاستيقان"^(٤).

٥ - بغى الحاكم و استبداده، والواقع أن حديث الفقهاء عن بغى الحاكم يتسم بضيق المجال في التناول رغم أن الاتجاه القائل بعدم الخروج على الحاكم الظالم يعترف بصورة غير مباشرة بوجود مثل هذا البيغي في الحاكم، خاصة وأن الله تعالى جعل المبدأ العام في الحكم أن لا يناله ظالم، أي باغ يتعديه حدود العدل "قال لاينال عهدي الظالمين"^(٥)، كما أن في بعض الأحاديث إشارة إلى نمط التعامل مع بغاة الحكام، مثل ما جاء في حديث "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم"^(٦).

(١) انظر رواية البخاري في: فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٠، وانظر رواية أخرى لابن حزم في المحلى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٧.

(٢) انظر: رواية البخاري في ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠.

(٣) المحررات / ٩.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٣٤٣.

(٥) البقرة / ١٢٤.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٣٦.

لكن نفرا آخر من الفقهاء، اتجهوا اتجاها آخر في الحديث عن بغى الحاكم، وهو ما تزعمه فقهاء الخوارج، إذ ذهبوا إلى أن بغى الحاكم إنما يثبت عندما "يعطل الحدود ويتسلط على الرعية، ويفعل فيهم بهوى نفسه، ماشاء، فإذا ما استتيب-هكذا-يصبر بجبروت وعناد على بغية"^(١)، وهنا فإن المسلك الطبيعي-وفق منطق هذا البعض-تجاه مثل هذا الحاكم هو أنه "يجوز لكل من قدر عليه قتله، ليريح الناس من ظلمه وفساده، فإن أمكن الاجتماع عليه من المسلمين كان ذلك أولى كما فعل المسلمون بعثمان بن عفان، فإن لم يكن جاز قتله غيلة، كما فعلوا في علي، ومعاوية، وعمرو بن العاص"^(٢).

ثالثا - البغي وأسلوب تهديد الأمن:

تكشف الأشكال السابقة للبغي عن بعض ما قد يكتنفه الحاكم من أساليب من شأنها تهديد أمن المجتمع المسلم ومن ذلك، أنه إذا كان بغى الحاكم عدوانا مباشرا، على هذا المجتمع كله باعتباره المسؤول الأول عن رعايته والقيام بما يصلحه، فإن بغى المحكوم- في أي صورة-هو عدوان غير مباشر على هذا المجتمع باعتبار أن الاعتداء على بعض أفرادها، هو اعتداء عليه ذاته، لأن المجتمع المسلم مجتمع التكافل والجسد الواحد الذي يتأذى بما قد يصيب بعض أعضائه ومن هنا كانت مطالبة الحكام بالتزام الرفق والعدل ذلك لأنه "ليس من حلم أحب إلى الله ولا أعم نفعا من حلم إمام ورفقه، وأنه ليس جهل أبغض إلى الله ولا أعم ضررا من جهل إمام وخرقه، وأن من يطلب العافية فيمن بين ظهرانيه ينتزل الله عليه العافية"^(٣)، وكانت مطالبة المحكوم بالتزام الجماعة ووحدة الصف ذلك أن "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتله جاهلية، ومن خرج على أمي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه"^(٤).

كما أن البغي إذا صدر عن الحاكم أو عن المحكوم يحدث خللا في عقد البيعة من جانب واحد هو جانب الباغي، وإذا كان الحاكم لا يعلم-رغم بغية-السند حين يلوي أعناق النصوص الشرعية كالاحتجاج ببعض الأحاديث التي تأمر بأداء الحقوق نحو الحكام وإن لم يودوا الذي عليهم، مثل حديث "ستكون بعدي أثره وأمور تنكرونها، قالوا يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك، قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسألوا

(١) انظر: أبو عمر السالمي، العقد الثمين، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٤، ج ٣، ص ٣٨٣.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) من قول الخليفة الثاني، انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص، ١٣٦.

(٤) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٣٨-٢٣٩.

الله الذي لكم^(١)، فإن المحكوم لا يعدم هو الآخر الحجة بأن يلوي أعناق نصوص شرعية أخرى كالاحتجاج بأحاديث الخروج على الحكام الظلمة، ومن ذلك حديث "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"^(٢).

ومن ناحية ثالثة فإن البغي يظل الأصل فيه أنه لا يخرج من الملة خاصة ما كان محمودا منه بالمعنى السابق، إلا إذا كان مؤديا إلى ما يوجب ذلك، مثل ما يؤمن به بعض الخوارج، ولذلك فإنه لا يجوز لأحد حاكما أو محكوما تصنيف الناس بالباطل واتهام بعضهم بأنهم في عداد الخوارج إلا لأنهم من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رأوا أعوجاجا في السياسات أو القرارات فأرادوا تقويمه، لأن ذلك قد يفتح الباب للعنف المتبادل، قال ابن حزم "أما من دعا إلى أمر بمعروف أو نهي عن المنكر، وإظهار القرآن والسنة، والحكم بالعدل، فليس باغيا، بل الباغي من خالفه"^(٣).

ثم إن الدخول في قضية التكفير مع الذين يفعلون فعل الخوارج ومن شاكلهم من بغاة العصر في بعض بلاد المسلمين قد يكون استنزافا لطاقات الأمة المسلمة في جدل لا طائل من ورائه، في الوقت الذي قد يستفحل فيه خطرهم، هذا إن لم يكون ثمة نفع من الحوار معهم لإعادتهم إلى الحق، وإلا فالإسلام يصون دم الكافر قبل دعوته إلى الإسلام، وأولى به أن يصون ويحفظ حياة ودماء المسلم وإن تأول باطلا قبل أن يستأصل داء التكفير معه.

وأخيرا فإن أفعال البغي بما تؤدي إليه من تجاوزات لحدود العدل في علاقات ومعاملات بعض الفئات مع بعضها الآخر داخل المجتمع السياسي المسلم، لا بد أن ترتد آثارها السيئة إلى القائمين عليها- أي على تلك الأفعال- فكان مردود البغي لا يشمل من بغى عليه فقط، بل والباغي أيضا، ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾^(٤)، وقوله ﴿ذلك جزيناهم بغيتهم وإنا لصادقون﴾^(٥)، وقد جاء في الحديث "إنما هي أعمالكم أحصيتها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"^(٦).

(١) انظر: المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٣٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٢٦.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٩٨.

(٤) آل عمران/ ١٦٥.

(٥) الأنعام/ ١٤٦.

(٦) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٥٣، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٠٩-

٢١٠.

رابعاً - بين البغي والحرابة في تهديد الأمن:

سوف تتضح أبعاد المقارنة بين كلا المفهومين بعد الحديث عن الحرابة، ولكن يكفي القول أنهما يتفقان في أن أفعالهما قد يأتي بها المسلم وغيره، وقد يستعان فيهما بغير المسلم سواء داخل بلاد المسلمين أو خارجها، ولذلك رتب الفقهاء بعض الأحكام على هذه الحالة، كما أنهما لا يخرجان من ملة الإسلام إلا في بعض الحالات خاصة حالة تحويلهما إلى الردة، يضاف إلى ذلك أنهما قد يحويان بعض أعمال العنف تجاه الأمة أو بعض قطاعاتها.

ومن ناحية أخرى فإن المفهومين يختلفان في أن البغي قد يسع بتعريفه الواسع مفهوم الحرابة، وقد تتحول بعض أعماله إلى بعض أعمالها، كما أن البغي لا تحكمه عقوبة شرعية مقدرة، أما الحرابة فهي تستوجب عقوبة حد يسمى باسمها، وإن كان ذلك لا يحول دون تحول البغي - كما سبق - إلى ما يستوجب تطبيق عقوبة الحرابة، أو عقوبة الردة إذا ما انتقل إلى أعمال أي منهما، يضاف إلى ذلك أن أحكام البغي والحرابة رغم أنها مبنية على الشريعة، إلا أن الأصل في إيقاف البغي السعي إلى الإصلاح بين الباغي ومن بغى عليه، والإقوتل الباغي، أما الحرابة ففيها تطبيق لأحكام ليس فيها مصالحة - على ما رتب الفقهاء - وبهذا المعنى فإن البغي قد لا يستدعي إعمال عقوبة ما، إذا أدى الصلح إلى إيقافه، أما الحرابة فنظراً لأنها لا تخلو من عدوان فإنها لا تخلو من عقوبة.

المطلب الرابع

الحرابة أو قطع الطريق ونشر العنف داخل

المجتمع السياسي

يعد قطع الطريق من أكثر صور تهديد الأمن تعدداً في الأبعاد وتشابكاً في العناصر المكونة لأفعاله، ذلك لأنه لا يأخذ نمطاً واحداً في الحدوث وإنما قد تتدرج أفعاله لكي تصل إلى قمتها بالجمع بين الإخافة والقتل وسلب الأموال، ولذا كانت الحرابة أكثر صور تهديد الأمن قابلية للتطبيق على كثير من الأعمال التي تنطوي على درجة أو أخرى من درجات العنف الداخلي في كثير من بلاد المسلمين، خاصة أعمال السطو المسلح، والسراقات النهارية وحوادث الخطف، وحوادث الاعتداء على الأمنيين ونهب الممتلكات العامة بأعمال العنف المسلح، وما شاكلها^(١).

(١) انظر ما ذكره سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٣.

أولا - حقيقة الحراية:

لفظ الحراية مشتق من مادة حرب التي تعني في اللغة القتال، والتحريش والعصيان، والعداوة، وإثارة الفتنة، والسلب، كما أن الحرب تقيض السلم^(١)، فكأن هذه المادة تتعلق بالأعمال التي من شأنها إحداث الأضرار والإيذاء والإفساد، بيد أن الفقهاء انطلقوا من قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢)، ليطلقوا اسم الحراية على إحدى الجرائم التي يترتب على إتيانها إقامة أحد الحدود الشرعية وأحيانا يطلقون على هذه الجريمة "قطع الطريق" لأن أصل الحراية "قطع الطريق بالخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنعهم من المرور فيه"^(٣)، ولذلك يسمى بعض الفقهاء الحراية اسما آخر هو السرقة الكبرى على سبيل المجاز، وتميزاً لها عن السرقة المطلقة المتبادر منها الأخذ حقيقة من الناس، والتي تستوجب حداً مستقلاً هو حد السرقة^(٤).

بالمعنى السابق يمكن القول في حقيقة الحراية كوجه أول أن أفعالها - من حيث هي اعتداء على أمن المجتمع المسلم، ومحاربة لأفراد حال التزامهم أحكام الإسلام إنما هي تحد وتناول ومحاربة لله ولشريعته، لكنها ليست عبارة حقيقية بل هي مجازية، لأن الله سبحانه لا يحارب ولا يغالب.

ثم إن اختيار طريقها - كوجه ثان - هو اختيار لمنهج الإفساد في الحياة، حيث التعامل مع ماسخره الله للإنسان في الوجود على أنه متاع مباح، يجب تبديده والتصرف فيه بما يحقق الأهواء والمصالح الوقتية، دون اعتبار لمقاصد الاستخلاف الشرعي، سواء بسفك الدماء، أو ترويع الآمنين، أو التزهد لهم، أو الاستيلاء على ما يملكون.

كذلك فإنها - كوجه ثالث - مفهوم ممتد المعاني وإن اختلفت أشكاله وكيفية وقوعه سواء من حيث الزمان، أو المكان، فحيث وقع قطع الطريق ووقع الفساد فقد وقعت الحراية، وقد يكون لنزول آية الحراية مناسبتة وأسبابه، وموقفه، بيد أن الراجح عند كثير من المفسرين أن يقال إن الله أنزل هذه الآية على نبيه صلى الله عليه وسلم لمعرفة حكمه على من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً^(٥).

(١) انظر مادة حرب في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٨١٥ وما بعدها.

(٢) المائدة/ ٣٣. وانظر في تأويل هذه الآية، الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٤٢ وما بعدها، القرطبي، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤٨-١٥٩.

(٣) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٠-٩١، ابن عابدن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٨.

(٤) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٢ وما بعدها، ابن عابدن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٨.

(٥) انظر ما أورده الطبري في أسباب نزول هذه الآية وعدم نسخها في تفسيره، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٢.

كما أنها كوجه رابع حين تمتد زمانيا ومكانيا تمتد أيضا تبعة ومسؤولية لتسع كل من أعان على أفعالها، فكل من باشر هذه الأفعال، وكل من تسبب فيها بالإعانة-أيا كان شكلها- فهو محارب لأن القطع يحصل بالكل كما في السرقة، ذلك أن من عادة قطع الطريق أن يباشره قوم وأن يعاون في تهيئته آخرون، فإذا لم تلحق المسؤولية كلا القومين لإقامة الحد عليهم جميعا لأدى ذلك إلى فتح الباب لقطع الطريق، وسد حكمه، وهو ما لا يجوز^(١).

وأخيرا فإن توجه فعل الحاربة إلى الله ورسوله يوحى بأن الاعتداء على القرآن والاعتداء على السنة الصحيحة يستويان من حيث إنهما في النهاية موجهين إلى الوحي المنزل، ومن ثم فحيثما وقع الاعتداء على الأمة بفعل الحاربة فيجب أن يقاس هذا الاعتداء بمدى خرقه لأحكام الوحي، سواء تكامل القرآن والسنة في إظهارها، أو انفرد أحدهما ببيانها ولم يذكرها الآخر^(٢).

ثانيا - شروط الحاربة:

تتنازع شروط الحاربة آراء متعددة، بل يكاد يكون أمرا مستقرا في هذا الشأن إيجاد أكثر من رأي واحد في كل شرط على حدة، ورغم ذلك يمكن الإشارة إلى أهم هذه الشروط في الآتي:

١- التكليف، إذ يشترط في المحارب أن يكون عاقلا بالغاً لكي تقام عليه الحدود، فالصبي والمجنون لا يعتبر الواحد منهما محاربا مهما اشتركا في أعمال الحاربة^(٣)، غير أن بعض الفقهاء رأوا أن اشتركا أحدهما أو كليهما في هذه الأعمال إنما يسقط الحد على المشاركين فيها كما يسقطه الصبي أو المجنون، فما يسري على الجزء يسري على الكل لأنهم جميعا متضامنون في المسؤولية، وإن كان ذلك لا يمنع من معاقبة بقية المشاركين- دون الصبي أو المجنون- على ما ارتكبوا من أعمال غير الحاربة، أما البعض الآخر فرأوا أن إسقاط الحد عن الصبي والمجنون لا يعني إسقاطه عن بقية الذين اشتركوا في الإثم والعدوان، لأن الحد حق الله ولا يمكن التساهل فيه إلى الحد الذي ذهب إليه أصحاب الرأي الأول^(٤)، وهذا هو ما يميل إليه الباحث لأنه لو أخذ بالرأي الأول لفتح الباب لدرجة لا يمكن معها تطبيق الحد، فمادام وجود الصبي أو المجنون حائلا دون تطبيقه على

وما بعدها.

(١) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص ٩٠-٩١.

(٢) انظر ما أورده الكمال بن الممام عن معنى محاربة الله ومحاربة رسوله، ومحاربة ولي أمر المسلمين في فعل الحاربة، في: فتح القدير، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٤٣.

(٣) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص ٢١٨، الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص ٩١-٩٢.

(٤) انظر تفاصيل هذين الرأيين في: سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٩٥-٣٩٦.

غيرهم ممن شاركوا في أفعاله، فإن هؤلاء الغير لن يعجزوا عن الاستعانة بالصبي أو الجنون أو بكليهما في كل فعل إجرامي يحقق الحراية، لإسقاط العقوبة عنهم بالتحايل الفاسد.

ويلحق بشرط التكليف أن يكون المكلفين من دار الإسلام مسلماً، أو ذمياً، أما إذا كان مستأمنًا، فذكر بعض الفقهاء أنه لا حد عليه لأن المستأمن لا يخاطب بأحكام الإسلام^(١)، وذكر بعضهم أنها مسألة مختلف في حكمها^(٢)، كما يلحق بشرط التكليف أيضاً استواء الرجل، والمرأة والعبد-ماداما قادرين على حمل السلاح والمشاركة في التمرد والعصيان-غير أن بعض الفقهاء رفضوا إدخال المرأة في جملة المحاربين، واشترطوا أن يكون المحارب رجلاً بالغاً^(٣).

وإذا كان صدور الحراية عن الفرد أو الجماعة أمراً وارداً، فإن بعض الفقهاء أوقفوا حكم الحراية على الجماعة المكلفة دون الفرد وحثهم أن "قطاع الطريق محاربون بالنص، والحراية عادة من قوم لهم منعة وشوكة يدفعون عن أنفسهم ويقوون على غيرهم بقوتهم، ولأن السبب هنا قطع الطريق، ولا ينقطع الطريق إلا بقوم لهم منعة"^(٤)، والباحث يرى-في ضوء فقه واقع المسلمين المعاش-أن يستوي الفرد والجماعة في الحراية، بعد أن أكد هذا الفقه أن من المحاربين-في كثير من بلاد المسلمين-أفراد قد يكونون في إجرامهم أعتى وأشد خطراً من بعض الجماعات التي قد ترتكب أفعال الحراية.

٢- القوة والمنعة، فيشترط في المحاربين أن تكون لهم منعة من سلاح وعتاد ويساعدهم على إتيان أفعال الحراية، قال بذلك الفقهاء ويستوي في ذلك الفرد والجماعة إلا عند من حبس الحراية على الجماعة فقط، فإن لم يكن معهم سلاح واعتمدوا على قوة الحجارة أو العصي، أو ما دون ذلك فهم محاربون عند بعض الفقهاء، وليسوا كذلك عند بعضهم الآخر^(٥)، حين رأى أبو يوسف أنهم إن قاتلوا نهاراً بسلاح يقيم عليهم الحد، وإن خرجوا بخشب لهم لا يقيم عليهم، لأن السلاح لا يلبث فلا يلحق الغوث، والخشب يلبث، فالغوث يلحق، أما إن قاتلوا ليلاً بسلاح أو بخشب يقيم عليهم الحد، لأن الغوث قلما يلحق بالليل فيستوي فيه السلاح وغيره^(٦).

والذي يميل إليه الباحث هو أنه لا عبرة بنوع السلاح ولا بكثرته، وإنما العبرة بمحدوث

(١) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٨.

(٢) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٩٥.

(٣) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩١-٩٣.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٩٥.

(٥) انظر تفاصيل ذلك في: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٠٤، ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٩٥، الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٠-٩١.

(٦) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٢، السرخسي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٠١.

الحرابة خاصة " وأن الحجارة والعصي من جملة السلاح الذي قد يأتي على النفس والطرف، فأشبهه في أيدائه الحديد الذي يصنع منه السلاح المعروف"^(١).

٣- النطاق المكاني، فقد اشترط بعض الفقهاء أن يكون قطع الطريق في الصحراء وبعيداً عن العمران لأن ذلك أجدر أن يحقق الحرابة من حيث إن الصحراء تنقطع فيها الإغاثة أو المعاونة في رد المحاربين، أما في العمران - القرى والمدن - فقد تيسر سبل الإغاثة والمعاونة بما قد يروع المحاربين، فيصيرون - في رأي ابن قدامة - مختلسين، والمختلس ليس بقاطع، ولا حد عليه في ذلك^(٢)، أما بعضهم الآخر فرأوا - وهو ما يؤيده الباحث - أن أفعال الحرابة متحققة، سواء وقعت في الصحراء أو غيرها، ذلك لأن الآية القرآنية لم تحدد مكاناً معيناً يتعين فيه وقوع الحرابة، ولأن أفعالها قد تكون أكثر ضرراً، وأعظم آثاراً^(٣)، فضلاً على ما في ذلك من جراءة وتحد وجسارة في الإيذاء دون اهتمام، لا بأدمية الإنسان ولا بجرماته، ولا بجرمة الممتلكات العامة التي تحقق مصالح عامة للمسلمين.

٤ - الجهر بالحرابة، فقد اشترط الأحناف والشافعية والحنابلة أن يكون الخروج لقطع الطريق جهراً، بأن يأخذ المحاربون المال قهراً وبصورة علنية، فإن أخذوه مخففين فهم في مقام السراق، وإن اختطفوا المال وهربوا به فهم منتهبون، لا قطع عليهم، وكذلك إن خرج الواحد والاثنان على آخر قافلة فاستلبوا منها شيئاً فليسوا بمحاربين كذلك، لأنهم لا يرجعون إلى منعة وقوة، أما إن خرجوا على عدد يسير فقهرتهم فهم قطاع طريق^(٤)، وقد خالف في ذلك المالكية والظاهرية، ولذلك رأى بعض المالكية "أن الحرابة عامة في المصر والقفر، وإن كان بعضها أفحش من بعض، ولكن اسم الحرابة يتناولها، ومعنى الحرابة موجود فيها، ولو خرج بعض في المصر يقتل بالسيف ويؤخذ فيه بأشد من ذلك لا بأيسره، فإنه سلب غيله، وفعل الغيلة أقبح من فعل الجاهرة، ولذلك دخل العفو في قتل الجاهرة فكان حرابة، فتحذر أن قطع السبيل موجب للقتل"^(٥).

وقد أضاف بعض الفقهاء شروطاً أخرى بعضها يتعلق من ناحية بالعلاقة بين قاطع الطريق والمقطوع عليه، فذكروا أنه يجب أن يكون القاطع أجنبياً عن المقطوع عليه، فلا

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١٠، ص ٣٠٣ ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٢.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٠٣، ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢١٨ وانظر بحملاً للآراء التي قيلت في حكم المكان الذي تقع فيه الحرابة: الشوكاني، نيل الأوطار مرجع سابق، ج ٧ ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٠٤.

(٥) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٩٥.

يكون في القاطع ذو رحم محرم من أحد من المقطوع عليهم، فإن كان فلا يجب الحد لأن بينهما تبسطاً في المال، والحرز، لوجود الإذن بالتناوب عادة، وهو في هذه الحالة إنما يعتبر قد أخذ مالم لم يحرزه عن الحرز، المبني في الحضر، ولا السلطان الجاري في السفر^(١)، وبعض الشروط يرتبط من ناحية ثانية بالمال المقطوع له، فذكروا أنه يجب أن تكون اليد عليه صحيحة، بأن كانت يد ملك أو يد أمانة، فإن لم تكن اليد صحيحة كيد السارق لا حد على القاطع كما لا حد على السارق^(٢).

ثالثاً : الحراية وأشكال تهديد الأمن :

لقد تحدث الفقهاء عن أنماط الممارسات التي يأتيها المحاربون ولا يعدو كل غمط منها أن يكون شكلاً من أشكال تهديد أمن المجتمع المسلم، وسوف يتم التعرض لكل منها بما يكشف عن بعض دلالاتها السياسية :

١ - الإرهاب والتخويف، ويحدث هذا الشكل عندما يكون المقصد الأساسي للمحاربين هو إخافة المارة وترويعهم دون الاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم، ويتحقق تهديد الأمن في هذه الحالة من ناحيتين، الأولى ناحية الإعتداء على سنة الله في خلقه، والقاضية بكفالة الأمن والطمأنينة، والسكينة في الحياة لمن التزم شريعة الإسلام، والناحية الثانية ناحية تحويل مفهوم الإرهاب في المفهوم الإسلامي عن وجهته الحقيقية، فبدلاً من أن يتجه إلى كل عدو للإسلام وللمسلمين يعمد إلى توجيهه إلى المجتمع المسلم نفسه.

٢ - أخذ الأموال والاعتداء عليها، وهذا الشكل بمثابة الاعتداء على أحد مقاصد الشريعة في حفظ الأموال، وإذا كانت هذه الأموال مما استخلف فيه البشر ﴿آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾^(٣)، استخلاف وكالة أو نيابة، فلا ينبغي التصرف فيها بما لا يوافق إرادة المالك الحقيقي، وإلا فهو تصرف وعدوان، وإفساد، سواء كان هذا التصرف بالتبديد وسوء الإنفاق، أو كان بالسلب والنهب والغدر كما يحدث في الحراية، لأن التصرف في كلا الحالين لا يخرج عن كونه سفهاً، يجب الأخذ على يد المتسبب فيه ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾^(٤).

٣ - التصفية الجسدية والقتل، وهذا الشكل بدوره يمثل اعتداء على مقصد الشريعة في حفظ النفوس، لأن حرمة دم المسلم ثابتة ﴿ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا

(١) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٨، الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩١ - ٩٢.

(٢) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩١ - ٩٢، وقد ذكر ابن عابدين ضرورة توافر شرط النصاب

في المال المسروق، دون تحديد مقداره مباشرة، انظر حاشيته، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٩.

(٣) الحديد / ٧.

(٤) النساء / ٥.

بالحق^(١)، وعليه فإن من يسلب المسلم روحه فقد حارب الله ورسوله، إما من حيث التعدي على مالك الأرواح، والأجساد، أو من حيث ادعاء الحق في الإحياء والإماتة من دون الله تعالى، أو من حيث تفرغ المجتمع المسلم من أكرم عناصره الفعالة في الحياة، أو من حيث سلب الحياة في غير مقصده الشرعي.

٤ - الجمع في تهديد الأمن بين القتل وسلب الأموال، وهو ما يمثل اعتداء على اثنين من مقاصد الشريعة في وقت واحد، حفظ النفس وحفظ الأموال، ولذلك شدد بعض الفقهاء العقوبة على فعل الحراية في هذا الشكل^(٢)، ذلك أن النفس والمال في ميزان الإسلام من وسائل المجتمع المسلم في التجارة مع الله لإعلاء شريعته في الأرض ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون﴾^(٣)، وحين يراد للمجتمع المسلم - بقطع الطريق قتلا ونهباً للأموال - أن يفقد أهم أسس تجارته مع الله، فقد أريد له في ذات الوقت أن تتعطل حركته الاستخلاقية في إعمار الأرض والإصلاح فيها داخلياً، وفي الجهاد لنشر الدعوة خارجياً.

رابعاً : بين آثار الحراية والردة في تهديد الأمن :

تنفق الحراية والردة في عدة أمور من أهمها أن كليهما تشكل خروجاً على التعاليم المنزلة، وإن كانت الردة خروجاً على مقصد الشريعة في حفظ الدين، فإن الحراية قد تشكل خروجاً على بقية المقاصد - في حفظ النفس وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال - أو على بعضها، كما أن كليهما قد يأتي بها فرد واحد وقد يتسع عدد المشاركين فيها، وإذا كان سهلاً نسبياً التعامل مع الحركة الفردية في كليهما، فقد تتضاعف المسؤولية، وتعظم أبعادها في التعامل مع الحركة الجماعية فيهما، ثم إن المشارك في أي منهما - ينتمي أساساً إلى دار الإسلام، فالمرتد ينتمي إليها بحكم حالته قبل الردة، فمن ظل على رده فقد سقط عنه هذا الانتماء لسقوط الإسلام عنه، إلا أن يجسب للاستتابة فيعود إلى إسلامه، والمخارب ينتمي إليها بحكم إسلامه أو بحكم ذمته، وفضلاً على ذلك فلكليهما عقوبة مقدرة شرعاً، وإن تعددت أتماظ هذه العقوبة في الحراية، بتعدد أفعالها.

لكن من جهة أخرى فإن الحراية والردة مختلفان في أن الردة خروج على مثالية الإسلام بمجرد إظهار كلمة الكفر وتبديل الدين، وإن لم يتحول ذلك إلى حركة وخروج على الجماعة السياسية، أما الحراية فلا يكفي فيها الإعلان أو التصريح بالإقدام

(١) الفرقان / ٦٨، وكذلك قوله تعالى ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون

الذين يأمرون بالقسط من الناس فيشركهم بعذاب اليم﴾ آل عمران / ٢١.

(٢) رغم اختلافهم في أحكام الحراية، كما سيرد لاحقاً.

(٣) التوبة / ١١١.

عليها، عكس الردة. والمجاهرة التي افترضها الفقهاء في عمل المحارب هي مجاهرة فعل لا مجاهرة إعلان بالإقدام عليه، ومن ثم فإن الخروج على المثالية في الحراية قد لا يعني التصل منها كما في الردة، فقد يكون المحارب متأولاً، وقد يكون جاهلاً بحكم الشريعة في فعله، وفوق ذلك فإن الردة - بالمعنى السابق - قد لا تنطوي على فعل مادي بالضرورة، لأنها تحول من مبدأ التوحيد إلى مبدأ الكفر، لكنها قد تتحول إلى حركة حين تحاول فرض منطقتها على الجماعة السياسية، كما حدث في صدر الإسلام، أما الحراية فهي بطبيعتها تنطوي على فعل إيجابي، ومن هنا كان حديث بعض الفقهاء ضرورة توافر شروط القوة والمنعة في المحارب، وكذلك فإن الردة لا يتصور صدورها إلا عن مسلم، أما غير المسلم فالكفر كله ملة واحدة، أما الحراية فقد يأتي بها المسلم وغيره، ولذلك تختلف طبيعة العقوبة في كلتا الجريمتين، لتصير القتل إذا لم تفلح الاستتابة في حالة الردة، ولتصير على مراتب مختلفة في حالة الحراية، ويضاف إلى ذلك أن جريمة الردة قد لا تتعدى إلا المرتد نفسه، إلا أن يفتن غيره فيرتد معه كما فعل رؤساء الردة في صدر الإسلام، أما الحراية فهي بذاتها تتعدى غير القاطع لتشمل المقطوع عليه، والمقطوع له، والمقطوع فيه، ومن ثم فإن آثارها تشمل كل هذه الأطراف، بالإيذاء، والأضرار، بما فيهم القاطع لتوقيع الحد عليه تطهيراً للمجتمع من أمثاله.

المطلب الخامس

النفاق وتلويين السلوك داخل المجتمع السياسي

وهو من أخطر معاول الهدم في جدار أمن المجتمع المسلم، خاصة وأنه علاقة باطنية بين من يأتيه وبين الله، لأن الظاهر قد لا يدل عليه، ولذلك قد يصعب كشف أصحابه ما لم يصاحب سلوكياتهم ما يدل عليها، ولذلك احتل الحديث عن النفاق والمنافقين في الأصول المنزلة ركنًا هامًا، والتي ما فتئت تحذر من أدوارهم، وتدعو إلى اليقظة لكل فعالهم وإن ادعوا الإيمان^(١).

أولاً : حقيقة النفاق :

لفظ النفاق مشتق من مادة نفق، التي تحمل معاني النفاذ، والمضي، والوفاء، والنقصان، والصراف عن الشيء والانقطاع^(٢)، وجماع هذه المعاني الدخول في الشيء ثم الخروج منه، لأن أصل النفق هو سرب في الأرض يدخل فيه ويخرج منه، وسمي المنافق منافقا اشتقاقا من هذا المعنى، فصار كأحد الحيوانات - البربوع - الذي يدخل في جحره من باب ليخرج من باب آخر فكأن المنافق قد اكتسب هذا الاسم لأنه يدخل في شرع الإسلام من باب ويخرج منه من باب آخر، وقد قال ابن منظور "وهو - أي المنافق - اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله - نفق - معروفا في اللغة"^(٣)، ولذلك يصف القرآن المنافق بالتردد في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(٤).

وإذا كانت حقيقة النفاق هي إخفاء الكفر وإظهار الإيمان فمعنى ذلك من ناحية أن النفاق هو أقرب تحديات المجتمع المسلم إلى الردة من حيث صعوبة معرفته دون سلوكيات تدل عليه، ومن حيث اعتباره مرتبطا بالنوايا والضمير الذاتي مما لا يعلمه إلا الله وحده ويكون غيبا على بقية المسلمين، أكثر من ذلك فإن الردة قد تستتر في ثوب النفاق، فإذا بها - إذا استشرت وهي على صورة - كالداء المستشري في أنحاء الجسد

(١) يراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لأحمد فؤاد عبدالباقى - مادة نفق - لمعرفة السور والآيات القرآنية التي ذكرت النفاق ومشتقاته، انظر ص ٧١٥ - ٧١٧.

(٢) انظر مادة نفق في: ابن منظور، مرجع سابق ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٠٩، وانظر أيضا في تعريف النفاق: إبراهيم علي سالم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودور اليهود، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩ ص ١ وما بعدها.

(٤) المنافقون / ٣.

السياسي كله، إلا إذا أتى المنافق ما يؤكد رده، عندها يخضع لأحكامها، فإذا علم نفاقه خضع لأحكام التعزير غير المقدرة، والمبنية على قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلِبْ عَلَيْهِمُ وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبئس المصير﴾^(١).

وإن النفاق من ناحية ثانية - من حيث التقلب بين الإيمان والكفر - هو تجسيد لعدم الحسم في التعامل مع المواقف التي يفرضها الواقع المعاش والتي تتطلب ذاتية في الرأي واستقلالا في القرار والقدرة على تحمل تبعاته، لأن النفاق لا يأتي إلا بعدم وضوح الرؤية لصاحبه، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خَشَبٌ مُسْتَدَةٌ، يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فاحذروهم قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾^(٢)، وإذا به يصدر أيضاً من تردد ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾^(٣)، ولذلك جاء في الحديث "مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة"^(٤).

كما أن النفاق من ناحية ثالثة هو موقف ضعف، فلا يصدر التردد بالمعنى السابق إلا عن ضعيف، فهو ضعيف في الإصرار على تأييد الحق في مواجهة الباطل كقوله تعالى ﴿وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةَ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطُّولِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذُرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾^(٥)، وهو ضعيف ثانياً لأنه لا يستطيع عرض حجته والدليل على ثبات موقفه لعدم فقهه حقائق الأمور ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾، وهو ضعيف ثالثاً لأنه لا يستطيع التعامل إلا بالخداع، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾^(٦)، وهو ضعيف رابعاً لأنه يحذر أن تكشف طويته وما يستبطن من الكفر وفساد النية ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُبَيِّنُ لَهُمْ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾^(٧)، إلا من تراجع إلى الحق وتاب من نفاقه^(٨)، كذلك فإن النفاق تأكيد للتناقض والقلق وسيطرة الازدواجية في اتخاذ القرارات وصناعتها وتنفيذها، وهذه الازدواجية توقع المنافق في أسر استمرار الإبقاء على موقفين - قد يكونا حصيلة المؤثرات البيئية والوراثية التي نشأ فيها - أولهما موقف يبدو فيه وجهة المزيف لقناعته أن ذلك قد يحميه

(١) التوبة / ٧٣.

(٢) المنافقون / ٤.

(٣) النساء / ١٤٣.

(٤) انظر صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٢٨.

(٥) التوبة / ٨٦.

(٦) البقرة / ٩.

(٧) التوبة / ٦٤.

(٨) وذلك ما يؤكد قوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، النساء ١٤٦.

من كشف حقيقته أمام الآخرين، والثاني يظهر فيه وجهه الحقيقي، لقناعته أنه قد أصبح
آمناً بنأيه عن مخشاهم^(١).

كما أن النفاق أخيراً - وبناء على كل ما سبق - استبداد روح الإمعية في المنافق، ألم
يقول الله في شأن المنافقين ﴿مذبذبين بين ذلك﴾، وذكر الحديث أنه "كالشاة العائرة"،
فهو مع أهل الإيمان مرة، ومع أهل الكفر مرة، لأنه يدرك أن إمعيته تحميها لمصالحه
الخاصة، مهما علم أن الإسلام الذي يظهر الإذعان له يقول لا يكون أحدهم إمعة^(٢).

ثانياً : أهم خصال النفاق :

لا يعدو الحديث عن خصال النفاق إلا مقدمة لازمة للحديث عن أثره في إفساد
الأمْن، وليس الهدف هنا حصر كل هذه الخصال، خاصة وأن الأصول المنزلة أفاضت
كثيراً في ذكر هذه الخصائص بما يجعل عملية الحصر عسيرة الإمكان، إن لم تكن
مستحيلة^(٣)، وبصفة عامة يمكن القول إن من خصال النفاق أعمال الخديعة والإفساد
وإلقاء التهم بالباطل ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما
يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون، وإذا
قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن
لا يشعرون، وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا
إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾^(٤).

ومن خصاله الاسترسال في الضلال والغي، وعدم التراجع عن الباطل ﴿أولئك الذين
اشترؤا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين. مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا
يبصرون. صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾^(٥).

ومن خصاله الغل، والحقد، والضعينة ﴿إن تصيبك حسنة تسؤهم وإن تصيبك
مضية يقولوا قد أخذنا أمراً من قبل. ويتولوا وهم فرحون﴾^(٦).

ومن خصاله الحث على فعل المفاسد والمنكرات، والتواصي بها ﴿المنافقون

(١) انظر : د. عمادالدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

(٢) انظر : ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٤ ص ٤٦٨.

(٣) انظر في خصال النفاق : ابن قيم الجوزية، صفات المنافقين، القاهرة: المكتبة القيمية، ١٩٧٩، ص ٩ وما
بعدها، وانظر أيضاً: إبراهيم علي سالم، مرجع سابق، ص ٢٩٢ وما بعدها، ص ٣٥٩ وما بعدها.

(٤) البقرة / ٩ - ١٣.

(٥) البقرة / ١٦ - ١٩.

(٦) التوبة / ٥٠.

والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فأنسيهم. إن المنافقين هم الفاسقون ﴿١﴾.

ومن خصاله الصد عن سبيل الله ﴿اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون﴾ ﴿٢﴾، والاستكبار في الأرض ﴿وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم ورأيهم يصدون وهم مستكبرون﴾ ﴿٣﴾.

ومن خصاله الكذب ونقض العهد والخيانة والفجور، ففي الحديث "آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان" ﴿٤﴾، وفي آخر "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منها كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر" ﴿٥﴾، وورد في حديث ثالث "إن للمنافقين علامات يعرفون بها، تحيتم لعنة، وطعامهن نهبه، وغنيمتهم غلول، ولا يقربون المساجد إلا هجرا، ولا يأتون الصلاة إلا دبرا، مستكبرين، لا يألفون، ولا يؤلفون، خشب بالليل، صخب بالنهار" ﴿٦﴾.

ثالثاً : أهم أنماط النفاق المفسدة للأمن :

تتعدد أنماط النفاق التي تفسد أمن المجتمع المسلم بتعدد مواقفه، والإصرار على الانغماس في مضادات القيم المتسببنة داخله، ومن هذه الأنماط :

١ - النفاق في الدين، وهو أخطر أنماط النفاق، ونظراً لأنه الأصل في حقيقة النفاق في الإسلام، فإنه يستغرق الأنماط الأخرى له، ومثل هذا النفاق يصرف أمور الدين - وأمره ونواهيه - في وجوه الباطل بما لا يخدم مقاصد الشريعة تعويلاً على مجرد التلطف بكلمة التوحيد دون التمكين لها بما يضبط الفكر والحركة، ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله. والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ ﴿٧﴾.

٢ - النفاق في التعامل مع الحكام، حيث توسط وتدخل من لا خلق له ولا دين بين الحاكم والمحكوم بتزييف الحقائق، وتضخيم الأباطيل بينهما، لا لشيء إلا لإرادة المصلحة

(١) التوبة / ٦٧.

(٢) المنافقون / ١.

(٣) المنافقون / ٥.

(٤) انظر : ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر مسند أحمد، مرجع سابق، ج ٢، ص

(٧) المنافقون / ١.

الخاصة، وإبقاء الفتنة بين المسلمين، وقد قيل لابن عمر "إننا ندخل على أمرائنا فنقول القول فإذا خرجنا قلنا غيره، فقال كنا نعد هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق"^(١)، ويزداد الأمر سوءاً إذا قرب الحاكم مثل هؤلاء المنافقين، يقول الشيخ محمد عبده "إن معاشره الرئيس من إمام، وملك، وأمير لمنافقي قومه بمثل ما يعاشر به المخلصين منهم، فيه توطين لأنفسهم على النفاق وحمل لغيرهم على الشقاق .. فإن هذه المعاملة مفسدة لأخلاق الدهماء ومثيرة لحفاظ المخلصين الفضلاء، وكم أفسدت على الملوك الجاهلين أمرهم، وكانت سبباً لضياح ملكهم"^(٢).

٣ - النفاق في التعامل مع المحكومين، وهو نفاق الحكام الذين لا يقومون على أمور المحكومين بما يصلحهم بمقتضى السياسة الشرعية، وإنما يتجهجون نهج المنافقين حيث تناقض القول مع العمل"^(٣)، وتزييف الواقع، فلا يقبلون من الرعية إلا نفاقاً مثل نفاقهم، وغشاً مثل غشهم، ولذلك تعدد مجالات هذا النفاق، فهم منافقون لأنفسهم، ومنافقون لرعييتهم، ومنافقون للعلماء حولهم، ولذلك سماهم بعض الصحابة الأئمة المضلين، وقد روى "أن عمر بن الخطاب سأل أحد الصحابة: ما أخوف شيء تخافه على أمة محمد صلى الله عليه وسلم، قال: أئمة مضلون. قال عمر: صدقت قد أسر ذلك إلي وأعلمنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٤).

٤ - النفاق في العلم، وهو نفاق الذين استأمنهم الله على حفظ دينه فإذا بهم يقبلون رسالة العلم الذي يحملونه ويلوون حقائقه ابتغاء مرضاة حاكم أو منصب أو عرض زائل في الدنيا"^(٥)، إنهم الذين تعلموا - أو يتعلمون - العلم لغير وجه الله، ليضيفوا إلى آفات العلم"^(٦)، آفة النفاق فيه، وقد جاء في الحديث "من طلب العلم ليحاري به العلماء ويحاري به السفهاء ويصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار"^(٧).

(١) انظر: مسند أحمد، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٦٣٨.

(٣) يعدد مكيا فيللي من رواد الفكر السياسي الذين دافعوا عن وجود النفاق في الحكم، انظر التفاصيل في د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٤) انظر مسند أحمد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٢.

(٥) انظر في تفاصيل النفاق لطلب الدنيا، الشوكاني، طلب العلم وطبقات المتعلمين، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٥٣.

(٦) ومنها آفات كتم العلم، والقول على الله بغير علم، والدعوى في العلم والقرآن، والإذلال أهل العلم للعلم، وفقد الخشية فيه، والكبر العجب، والمراء والمخاصمة والجدال، والنسيان، والغرور، والتعصب والتسرع في الفتوى والتحاسد والحقد، انظر تفاصيل ذلك في: محمد بن سعيد رسلان، مرجع سابق، ص ١٥٦ وما بعدها.

(٧) انظر ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١١.

٥ - النفاق في التعامل مع المسلمين جميعاً، وهو النفاق الذي يهدف إلى الوقيعة بين المسلم وأخيه المسلم، لكي تتأصل بينهما العداوة والبغضاء، وفي الحديث "تجد شرار الناس يوم القيامة عند الله ذا الوجهين الذين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه"^(١)، وفي الحديث الآخر "يكون في آخر الزمان رجال يختلون الدين بالديناء. يلبسون للناس جلود الضأن من اللبن، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب، يقول الله تعالى أبيعهم يغترون؟ أم علي يجترئون، فبي حلفت لأبعثن على أولئك منهم فتنة تذر الحليم فيهم حيراناً"^(٢).

النفاق وتهديد الأمن

النفاق فضلاً على ما فيه من خصال، وما يحويه من حقائق يؤدي إلى تمزيق وحدة المسلمين، وقد علق بعض الفقهاء على حديث "تجد شرار الناس يوم القيامة .."، الحديث بقوله "إن المنافق هو الذي يأتي كل طائفة يرضيها. فيظهر لها أنه منها ومخالف لخصمها.. وصنيعة نفاق، ومحض كذب، وخداع، وتحيل على الاطلاع على آراء الطائفتين، وهي مدهانة محرمة"^(٣)، ولقد مارس النفاق دوره التخريبي لإفساد علاقات المسلمين في صدر الإسلام، لما زكى ابن سلول رأس النفاق نار الحمية بين المهاجرين والأنصار حتى كاد القتال ينشب بينهم إلى أن تدخل الرسول صلى الله عليه وسلم، فقوض الفتنة، ونزل القرآن يفضح صنيع المنافقين^(٤).

كما أن النفاق والأمن لا يلتقيان في هدف أو منهج للحياة، فالحديث يقول "ما ينبغي لذي الوجهين أن يكون أميناً"، وقد جاء في خصال المنافق أنه "إذا أؤتمن خان، ولقد آمن الرسول صلى الله عليه وسلم المنافقين فلم يرعوا لذلك عهداً، بل حاولوا مراراً تدبير المكائد له وللمسلمين، وفي عودته من غزوة تبوك دبر بعضهم محاولة لقتله، فلما كشفت محاولتهم، رفض قتلهم"^(٥).

كذلك فإن المنافقين جرت سنة الله فيهم أن لا يقفوا في المواطن التي تجب نصرته المسلمين فيها إلا موقف المخذل والمثبط للعزيمة ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾. لقد ابتغوا

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق ج ٢٢، ص ٢٢٦.

(٢) انظر علاء الدين علي التقي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٠١، ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١١ - ١١٢.

(٣) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٢٢٦.

(٤) وذلك في الآية الثامنة من سورة المؤمنون، انظر تفسير ابن كثير، مرجع سابق ج ٤ ص ٣٦٩ وما بعدها، وانظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٥) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون^(١)، وقد تعرض ابن عمر لدورهم السليبي في الجهاد فذكر أنهم - في عصر النبوة - "إذ كانوا عند مواطن القتال كانوا مع الآخر للآخر، والمخاضل للمخاضل، واعتصموا برؤوس الجبال ينظرون ما يصنع الناس، فإذا فتح الله للمسلمين كانوا أشدهم تحاطباً بالكذب، فإذا قدروا على الغلول اجتزوا فيه على الله، وحدثهم الشيطان أنها غنيمة، وإن أصابهم رخاء بطروا وإن أصابهم حبس فتنهم الشيطان، وليس لهم من أجر المسلمين شيء"^(٢)، ولذلك ذهب الإمام الشافعي إلى أنه "لا يجزى لإمام المسلمين أن يدعو أحداً منهم - أي من المنافقين - للغزو معه ولو غزا معه لم يكن له أن يسهم له ولا يرضخ، لأنه ممن منع الله عز وجل أن يغزو للمسلمين"^(٣).

وأيضاً فإن المنافقين هم أحرص فئات المجتمع السياسي على مخالفة كل عبور للمسلمين دون إدراك لعواقب ذلك، إلا ما يلحق الأذى بالمسلمين، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله ﴿الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتفون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً﴾^(٤)، وقد تحالف المنافقون في صدر الإسلام مع مشركي مكة وتبادلوا الكتاب تأكيداً لهذا التحالف^(٥)، وتحالفوا مع اليهود، مما شجعهم على الأذى الشديد والاستمرار في الكيد والفساد للمسلمين^(٦).

ثم إن المنافقين لا يتورعون عن إثارة الشائعات الخبيثة بين المسلمين، فما دام شأنهم قائم على الأمر بالنكر والنهي عن المعروف، فذلك وضع طبيعي بالنسبة لهم وكذلك كان دينهم في صدر الإسلام، فقد أشاعوا روح الهزيمة بعد غزوة أحد، ونشروا الكذب عن حادث الأفك ليشككوا المسلمين في تقاء بيت النبوة وطهارته، وأشاعوا الباطل حول مسجدهم مسجد الضرار ليحولوا المسلمين عن وجهتهم، ولكن قوة المجتمع المسلم وحكمة النبي صلى الله عليه وسلم - وفوق ذلك وقبله نزول الوحي - كشفتاً لتآمرهم، وفساد نواياهم وتحذيراً من مخططاتهم كل ذلك كان له أثره في تقويض ما أرادوا^(٧).

(١) التوبة / ٤٧ - ٤٨.

(٢) النظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٣) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، المجلد الثاني، ص ١٦٦.

(٤) النساء / ١٣٩..

(٥) انظر: كتاب المشركين إلى زعيم المنافقين في عصر النبوة ابن سلول، في د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٥٧٣.

(٧) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٣ وما بعدها، وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية في صفات المنافقين، مرجع سابق، ص ١٠ - ٢٩.

المطلب السادس

تهديد الأمن وممارسات غير المسلمين

قد يأتي تهديد أمن المسلمين داخل ديارهم ممن قد سمحوا لهم بالإقامة بينهم سواء من الذين عقدوا لهم عقود الذمة، من أهل الكتاب، أو من الذين عقدوا لهم عقود الأمان، من غير المشركين.

أولاً : حقيقة هذا التهديد :

وتتبع هذه الحقيقة من حدوث خلل في الالتزامات المتبادلة بين الذميين والمستأمنين - كل على حدة - وبين المسلمين، أساسه، نقض بعض - أو كل - الواجبات التي ترتبها عقود الذمة على الذميين، أو عقود الأمان على المستأمنين، ذلك أن بعضاً من هؤلاء، أو هؤلاء قد تواتيهم الفرصة - للقيام ببعض الممارسات، وقد تسول لهم أنفسهم ذلك بفعل جو الأمن والسماحة الذي يلقونه داخل بلاد المسلمين، بما يشكل خروجاً على ما ألزموا أنفسهم به قبل المسلمين، وبما يحدث خللاً واضطراباً في استقرار المجتمع المسلم. وإذا كان الإسلام قد جعل أمن أهل الذمة ورعاية حرمتهم وممتلكاتهم جزءاً أصيلاً من أمن هذا المجتمع، بما قد تكون أعباؤه أكبر وأثقل مما قد يؤديه من جزية للمسلمين، فليس من العدل في شيء أن تكون ممارسات أهل الذمة في اتجاه عكسي لاستمرار هذا الأمن، كما أنه ليس من العدل في ذات الوقت أن يلتزم المسلمون قبل المستأمنين بواجبات محددة، وإن كان أمنهم على حساب أمن المسلمين، أو كان في وجودهم ما يلحق الضرر بالمسلمين أو أهل الذمة داخل المجتمع المسلم، ثم يطلب من المسلمين رغم ذلك برعاية عهود قام أصحابها بخرقها.

وإذا كان الأمر كذلك في حقيقة تهديد غير المسلمين لأمن المجتمع المسلم، فإن هناك حقائق أربع تستنبطها هذه الحقيقة الكلية، أولها : أن هذا التهديد هو سنة من سنن الله سبحانه وتعالى في ابتلاء المسلمين بأهل الكتاب والمشركين، مادام الأساس في تعاملهم مع المسلمين المبدأ القرآني ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾^(١)، ومادامت نظرتهم إلى المسلمين محكومة بقوله تعالى ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم﴾^(٢)، والحقيقة الثانية: أن المسلمين بإخلال غيرهم لعقودهم وتحللهم من واجباتهم. بموجب هذه العقود قد صاروا في حل مما ألزموا أنفسهم تجاه ناقضي عهودهم، وتتوقف طبيعة ومدى تحلل المسلمين على درجة إخلال غيرهم لعقودهم، وتأتي الحقيقة الثالثة لتؤكد أن المسلمين في حالة

(١) البقرة / ١٢٠.

(٢) البقرة / ١٠٥.

تهديد غيرهم لأنهم داخلوا قد يواجهون من أهل بواجباته إذا قام هو بنفسه بذلك، ذمياً أو مستأثماً، وبالغنى الثاني قد يواجهون من أهل بواجباته ومن قد يساندونه من داخل المجتمع المسلم، سواء من المسلمين الذي مردوا على النفاق والفتنة، أو من غيرهم الذين يتحينون الفرص لضرب وحدة المسلمين وتماسكهم، ويكمل الحقائق السابقة حقيقة أن تهديد أمن المسلمين داخلها من قبل غيرهم قد يجر إلى تهديد أمنهم من خارج ديارهم، إذا ما كان غير المسلمين عوناً لأعداء المسلمين، أو كان هؤلاء الأعداء سندا قوياً لغير المسلمين داخل ديار المسلمين، بقطع النظر عن أشكال المساندة والمناصرة بين الفريقين.

ثانياً : الأصول المنزلة و التحذير من حقيقة هذا التهديد :

لاتزال الأصول المنزلة تحذر المسلمين من الركون إلى غيرهم دون تبصرة أو تبين لمواقف العلاقات معهم ومقتضياتها، ولاتزال تأمرهم بأن لا يرجوا أماناً كاملاً في الاطمئنان إليهم والمودة معهم ﴿وَلَا تَوَمَّنْآ إِلَّا لِمَن يَتَّبِعِ دِينَكُمْ. قُلْ إِن هُدَى اللّٰهُ ا هدى اللّٰهُ أَن يُؤْتِي أَحَدَ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يَحْجُوكُم عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾^(١).

إن التحذير بالمعنى السابق له مبرراته، إذا ما تذكر كل مسلم أن الأمر بالإحسان إلى أهل الذمة، والمستأمنين، واحترام عهودهم داخل مجتمعه، يجب أن لا ينسيانه أن منهم من ينظرون إلى دين الله وأحكامه نظرة الاستهزاء والانتقاص والعبث ﴿بِأَيِّ آيَاتِ اللّٰهِ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمُ وَالْكَفَّارِ أَوْلِيَاءَ. وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

ومنهم من لا يزالون في نقمة على الإسلام وأهله لإيمانهم بربهم، وما أنزل إليهم منه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُونَ مِنَّا إِلَّا أَن آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أَنزَلَ إِلَيْنَا. وَمَا أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَأَن أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ﴾^(٣)، أما حد هذه النقمة فمنوط بتحقيق ما يرضيهم وما يرضيهم هو اتباع ملتهم ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ. قُلْ إِنَّ هُدَى اللّٰهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَن أُتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(٤).

ومنهم من أمر الخيانة طبعي في سلوكياتهم وتعاملاتهم، وإن أظهرت عكس ذلك، ومن ثم فإن توقع أشكال وأساليب متنوعة لهذه الخيانة يظل قائماً ما وجدوا السبيل إلى

(١) آل عمران / ٧٣.

(٢) المائدة / ٥٧.

(٣) المائدة / ٥٩.

(٤) البقرة / ١٢٠.

ذلك، ﴿ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين﴾^(١).

ومنهم من لا يرقبون في المسلمين إلا الخبال، وما يوقع في الحرج والعنت، فضلا على إظهار قليل مما يخالف كثيرا مما يبتنون ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يآلؤنكم خبالا. وادّوا ما عنتم. قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾^(٢).

ومنهم من هم يجبولون على حسد كل نعمة أنعمها الله على المسلمين، ولذلك فهم أكثر الناس حرصا على إبقائهم في الردة، والتفريق بينهم وبين إسلامهم ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق﴾^(٣)، بل إن هذه الردة هي أصل دعوتهم إلى إضلال الذين آمنوا ﴿ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾^(٤)، وذلك لأنهم ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره﴾^(٥).

ثالثاً : غير المسلمين وبعض مناحي تهديد الأمن :

تحدث كثير من الفقهاء عن بعض الممارسات التي قد يأتيها غير المسلمين فيكون لها الأثر السلبي في تهديد أمن المجتمع المسلم بشكل أو بآخر، ومن هذه الممارسات أعمال الحراية، والبغي، والجاسوسية، والقتل العمد، أو شبه العمد، أو الخطأ سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين المسلمين، فضلا على التعدي على الأموال والأعراض^(٦)، ويلاحظ بصفة عامة على هذه الأعمال :

١ - أن بعضها لا يتضمن أشكالا لتهديد الأمن التي قد يجسدها المسلم داخل مجتمعه، خاصة ما يرتكبه من جريمة الردة، ذلك أن غير المسلم لا يؤاخذ لانتقاله من دينه إلى دين آخر، ولكنه يحاسب إذا انتقل من دينه إلى دين الإسلام ثم عاد إلى دينه أو إلى أي دين آخر غير الإسلام، لأنه في هذه الحالة يصير مرتدا.

(١) المائدة / ١٣.

(٢) آل عمران / ١١٨.

(٣) البقرة / ١٠٩.

(٤) آل عمران / ٦٩.

(٥) التوبة / ٣٢.

(٦) انظر تفاصيل هذه الأعمال أوردتها د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٢٤، وما بعدها، وانظر ما ورد بشأنها متفرقا في: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٢، السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢٨، الإمام مالك، المدونة الكبرى، مرجع سابق، المجلد الثاني، ج ٣، ص ٢٠ - ٢١، المجلد السادس، ج ١٦، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

٢ - أن معظمها أعمال قد يأتيها بعض المسلمين داخل مجتمعهم، بل ربما كان إقدام المسلمين على ارتكابها هو أحد الدوافع التي قد تمهد الطريق لغيرهم على الاقتداء بهم في إحداث هذه الأعمال، وإن كانت الآثار المترتبة - خاصة في العقوبة - تختلف بالنسبة للمسلم عن غير المسلم.

٣ - أن غير المسلمين قد يقدمون بهذه الأعمال إما يأخذهم المبادرة في ذلك، أو بتضامنهم مع مترعمي هذه الأعمال داخل المجتمع المسلم، مسلمين أو غيرهم.

٤ - إن تطور الواقع السياسي للمسلمين، وتبدل أحوال وأشكال معيشتهم قد تشجع من يقيمون بين ظهرانيهم من غيرهم على ابتداء أو انتهاج مسالك في تهديد الأمن لم تكن معروفة من قبل مما لم يتحدث عنه الفقهاء الأوائل، لقدم العهد بينهم وبينها لحداتها، ومن ذلك مثلاً ما يحدث في كثير من بلاد المسلمين على أيدي غيرهم من جرائم تزيف العملات، والتزويج أو المتاجرة في أشكال المخدرات المختلفة، ونشر الأعمال المكتوبة وغير المكتوبة التي تشكل طعناً في الإسلام وخروجاً على تعاليمه، وإشاعة دعاوي الإفساد والفتنة والإلحاد بين المسلمين، والاستحواذ على الأسلحة أو تكديسها دون مبرر لذلك، واستغلال دور العبادة من الكنائس أو المعابد في تدبير المكائد والفتن للمسلمين، وتجنيد بعض المسلمين للتجسس لحسابهم، وغيرها وهذه الجرائم تحتاج اجتهاداً فقهياً يكمل وينبئ على ما قدمه فقهاء السلف، حتى لا يظل الشرع بعيداً عن اعتبار الواقع وضبطه وفق مقاصده.

رابعاً : الخبرة السياسية وبعض مواقف تهديد الأمن :

تقدم الخبرة السياسية في صدر الإسلام سوابق كثيرة تكشف جوانب متعددة لما يمكن أن يقوم به غير المسلمين داخل المجتمع المسلم، وتبرهن على أن تحذير النصوص المنزلة من مكائدهم ومفاسدهم ليس حديثاً نابعاً من فراغ، وقد أصيب المجتمع المسلم في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة بمجراح متعددة منهم، بعضها كانت الجماعة السياسية تتجاوز به سهولة، وبعضها الآخر كان خروجها منه عسيراً مليئاً بالتضحيات.

فرغم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعترف لهم بكيانهم الديني داخل دولته الناشئة منذ أن كتب صحيفة أو ميثاق المدينة، ورغم أنه قد عقد لهم عقود ذمة أو أمان تحفظ لهم هذا الكيان إلا أن منهم - خاصة من اليهود كانوا لا يرضون إلا بالتخريب وإفساد الحياة على المسلمين، فقد أثاروا النزاع والجدال بكثرة أسلحتهم للرسول صلى الله عليه وسلم فيما لا طائل من ورائه، وكرروا محاولات الرقعة بين المهاجرين والأنصار ونقضت فروعهم من بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة عهدهم، فكان قتالهم، كل ذلك، والجماعة السياسية بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تواصل

مسيرتها للتمكين للإسلام، مقوضة لكل ما خطط ودبر لإفساد العلاقات بين أعضائها وقد نجحت في ذلك إلى حد كبير، حتى إذا ما انقضى عصر النبوة، وتمخضت الردة اشرايت أعناق اليهودية والنصرانية، ونجم النفاق حتى جمع الله المسلمين على الخليفة الأول^(١)، الذي كان تصديه للردة من أكبر الضربات الرقائية التي قوتت على عناصر الإفساد الداخلي ما كانت تريد من ورائها^(٢).

وما كان أحد من المسلمين يدرك أن مثل هذه العناصر تحين الفرصة من جديد مع الخليفة الثاني، فإذا بها - وقد أتها - لا تتوزع عن الاعتداء عليه، وتكشف المصادر التاريخية عن أن قادة الاعتداء والمديرين له كانوا خليطاً من هذه العناصر، إذ كان فيهم جفينة النصراني، والهرمزان الفارسي، وأبولؤلؤة المجوسي، وإن كان الأخير هو الذي تحمل قتل الخليفة^(٣)، وقد جاء الاعتداء على الخليفة اعتداء على مثاليات الإسلام وقيمه، ليقدم سابقة في إمكان التعدي على قيادة المسلمين من قبل غيرهم داخل عاصمة الخلافة، ويثبت أن العداء المستحکم للإسلام سيظل يعلن عن نفسه كلما تحقق له ذلك، والحوار دار بين عمر بن الخطاب - قبل تصفيته جسدياً - وبين أبي لؤلؤة المجوسي قاتله بعد ذلك. يؤكد هذه الحقيقة^(٤).

ثم يأتي التآمر الذي غلف عملية اغتيال الخليفة الثالث تويجاً لجهود عبدا لله بن سبأ اليهودي ومن ناوأه من عناصر الفتنة^(٥)، فإذا بالمجتمع المسلم يعاني من تصدعات تلتها تصدعات أعمق وأشد، فبان أن قتل عثمان بن عفان لم يكن خاتمة المطاف، بل كانت نهايته مع إسقاط نظام الخلافة الراشدة.

(١) انظر تحليلاً لموقع غير المسلمين في ميثاق المدينة في :

Akram Raslan Deraiish, op. pp. 100 - 106, Mohammed A. Aziz., pp. 35 - 36.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٣٦، د. عمادالدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

(٣) انظر ما روي بهذا الشأن في ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ٨٠، ص ١٣٧، ابن العربي، العواصم من القواصم، مرجع سابق ص ٩٢.

(٤) وهذا الحوار كان يوحى بأن أبا لؤلؤة مقدم مسبقاً على قتل الخليفة، انظر مزيداً من التفاصيل عن دلالات مقتل الخليفة الثاني في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ١٨٧ - ١٨٩.

(٥) انظر: ابن العربي، العواصم، مرجع سابق، ص ٥٨، وانظر في تفاصيل المخطط الذي اتبع لقتل الخليفة الثالث: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق ج ٤، ص ٣٥٤ وما بعدها، وابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٩ وما بعدها، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ج ٧، ص ١٧٣ وما بعدها، وانظر في دلالات مقتله: مصطفى منجود، مرجع سابق ص ٢٦٨ وما بعدها.

البحث الرابع

وسائل التعامل مع مصادر تهديد الامن

تحيط الشريعة الإسلامية المجتمع السياسي المسلم بسياج من الضمانات التي تحصن أركانه و تحفظ له بقاءه حتى يكون نطاق حركته ومرونة تعامله مع واقعه المعاش متوافقين مع ما فرض عليه من تلقي الدعوة واحتضانها وتبليغها للناس كافة.

والناظر في هذه الضمانات يجد أن الشريعة قد جمعت فيها للمجتمع المسلم بين إتاحة القدرة على الانتفاع بالمتيسر له من الإمكانيات والموارد التي تهيء له أسباب القوة وشروطها لأداء وظيفته الحضارية، وبين إمكان التحرك لضرب ما قد يثنيه عن هذا الأداء من داخله سواء بالزامه باتباع بعض الوسائل المنصوص عليها في الأصول المنزلة، أو بإلزامه باختيار وسائل أخرى قابلة للتغيير والتجديد تبعاً لاجتهاد علمائه، وقرار قيادته الشرعية، وقد يفرض الواقع باتباع وسائل منصوص عليها، وقد يفرض اتباع وسائل اجتهادية، وقد يفرض اتباع كلا النمطين من الوسائل معاً.

فهذه الوسائل إذاً لها خصائص معينة، فهي من جهة تجمع بين ما نصت الشريعة على اتباعه كالحُدود مثلاً، وبين ما ترك ابتداعه اعتماداً على الملكة الاجتهادية مما قد يندرج تحت مفهوم التعزيز، وهي من جهة ثانية متعددة الدرجات والأنواع إذ تشمل تطبيق الحدود، والقتال، و النفي والهجرة، والاعتزال، والإجلاء من ديار المسلمين، وغير ذلك مما سيرد لاحقاً، وبعض هذه الوسائل يغلب عليه طابع العنف المادي، وبعضها الآخر بعيد عن هذا الطابع، ومن جهة ثالثة فإنها تملك صلاحيتها في ذاتها، ومن ثم فإن بدا أنها بلا فاعلية أحياناً فذلك راجع إلى أن الصلاحية تتوقف على مستخدميها وكيفية استخدامها، فإذا دخلوا بها من أبواب المقاصد الشرعية، وإما خرجوا بها من هذه الأبواب. يكمل ذلك أن هذه الوسائل من جهة رابعة لا تفترض في تطبيقها التمييز بين الجناة لأشخاصهم، أفراداً، أو جماعات، فالكل عرضة لما قد تخمله من إجراءات رادعة، وإنما يفترض في تطبيقها التمييز بين الجناه لأفعالهم الإجرامية، وما يصلح تطبيقه من وسائل في أفعال معينة، قد لا يصلح استخدامه في أفعال أخرى.

المطلب الأول

الحدود وفعالية التصدي لمصادر تهديد الأمن

لا شك أن الحدود تأتي في مقدمة الوسائل التي كفلتها الأصول المنزلة لتدفع عن المجتمع المسلم بعض منافذ الخطر التي تحمل تهديداً لأمنه، ونظراً لأنها مقدرة شرعاً - ومن ثم فهي معدة سلفاً - فإنها تهيء الاستجابة الفورية لمصادر الخطر، وبعد أن يتم تكيف كل منها وإسقاط الحد المناسب عليه.

أولاً: حقيقة الحدود :

الحد في اللغة مشتق من مادة حدد التي تعني الفصل بين الشئين، ووضع نهاية للشئ، وتميزه عن غيره، والتوضيح والتبيين، والحدة والغضب والنشاط، وتحديد الإقامة، والإبقاء في المكان بما يفيد الحركة إلى غيره^(١). والمعنى الذي تستبطنه هذه المعاني جميعاً هو النع، فكأنه المعنى الذي يشكل رباطاً وقاسماً مشتركاً بينهما، فالذي يفصل بين شئين يمنعهما من الاختلاط، والذي يضع نهاية للشئ يمنع امتداده بعد ذلك والحدة امتناع عن الدعة والاسترخاء، وتحديد الإقامة هو منع الانتقال إلى مكان آخر.

وأما في الشرع فقد ورد لفظ الحد مقروناً بنسبته أحياناً إلى الله في قوله تعالى ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾^(٢)، وقوله ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾^(٣)، وقوله ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٤)، وقوله ﴿والحافظون لحدود الله﴾^(٥)، وقوله ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾^(٦).

وغالباً ما ينظر إلى حدود الله في مثل هذه الأصول على أنها تعني ما أوجب الله من الفرائض حيث العمل بها والمخالفة عليها وترك تضييعها^(٧).

أوما أنزل الله من أحكام تفرض الالتزام بها وعدم مجاورتها، ومنع أن يدخل فيها ما ليس منها، أو أن يدخل منها ما هو منها^(٨)، حين يرى بعض علماء الحديث "أن حدود

(١) انظر مادة حدد في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٧٧٩، د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، ج١، ص ١٦٠، الرازي، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٢٦، الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٢) البقرة / ٨٧.

(٣) البقرة / ٢٢٩.

(٤) البقرة / ٢٢٩.

(٥) التوبة / ١١٢.

(٦) النساء / ١٤ ، وقد جاء في الحديث "مثل القائم في حدود الله..." الحديث.

(٧) انظر تفسير الآية ٢٢٩ من سورة البقرة في : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٦٥.

(٨) انظر تفسير الآية (١٤) من سورة النساء في : القرطبي، ج ٥، ص ٨١ - ٨٢.

الله التي نهى عن اعتدائها المراد بها جملة ما أذن في فعله، سواء كان عن طريق الوجوب أو الندب أو الإباحة، واعتداؤها هو تجاوز ذلك إلى ارتكاب ما نهى عن اعتدائها المراد بها جملة ما أذن في فعله، سواء كان عن طريق الوجوب أو الندب أو الإباحة، واعتداؤها هو تجاوز ذلك إلى ارتكاب ما نهى عنه^(١).

أما المعنى الاصطلاحي للحد فهو "العقوبة المقدره لله تعالى، وتجب حقاً لله، ولهذا لا يسمى به التعزير لأنه غير مقدر، ولا يسمى به القصاص لأنه حق العباد، وهذا ارتكاب سببه لأن الله تعالى غني عن أن يلحقه نقصان ليحتاج في حقه إلى الجبران"^(٢)، ويعرفه بعض الفقهاء تعريفاً آخر على أنه "العقوبة المقدره شرعاً"^(٣).

من خلال هذا العرض الموجز لمعنى الحد يمكن القول أن هذا المفهوم يستبطن عدة دلالات.

الدلالة الأولى: أن الحد عقوبة إلهية مقدره نوعاً، ومقداراً، ووصفاً، فهو من ناحية النوع عقوبة معينة بشكل أو بآخر، أو مذكورة لا باسم معين ذكره الشارع الحكيم، وجاء تفصيلها وفق بيانه، سواء كانت بسبب الردة، أو الزنا، أو السرقة، أو السكر، أو قطع الطريق.

وهو من ناحية المقدار عقوبة محددة تبعاً لطبيعة الجرم أو الفعل الإجرامي المترتبة عليه، فقد تكون العقوبة الاستتابة أو القتل للمرتد، وقد تكون الجلد مائة جلدة والنفي لمدة سنة للزاني غير المحصن رجلاً كان أو امرأة أو الرجم للزاني المحصن، لقوله صلى الله عليه وسلم "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم"^(٤)، أو الجلد ثمانين جلدة للقاذف، لقوله تعالى ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة. ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾^(٥)، وقد تكون العقوبة القطع للسارق والسارقة في قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾^(٦)، وقد تكون العقوبة الجلد بين الأربعين والثمانين جلدة لشارب الخمر، لما روي من "أن رسول الله صلى عليه وسلم ضرب في شرب الخمر أربعين، وضرب

(١) انظر: ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٦، وانظر أيضاً: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص

٣٣. ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣.

(٣) انظر: الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٢، د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع

سابق، ٢/ ٢١٥.

(٤) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٨٨ - ١٩٠.

(٥) النور / ٤.

(٦) المائدة / ٣٨.

أبو بكر أربعين، وضرب عمر أربعين ثم ثمانين، وكل سنة^(١)، وقد تكون العقوبة مندرجة حسب الفعل الإجرامي في الحراية طبقاً لقولة تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِي يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾^(٢).

ومن ناحية الهيئة والوصف فإن العقوبة على الحد تأتي على هيئة معينة وتتخذ شكلاً معيناً، تبعاً لمتطلبات كل حد، فقد تكون الهيئة هي القتل أو الحبس للاستتابة في حالة الردة، أو تكون الإشهاد على تطبيق الحد كما في عقوبة الزاني، أو تكون القطع للأيدي كما في السرقة، أو القطع للأيدي والأرجل من خلاف، أو النفي من الأرض، أو الصلب كما في الحراية^(٣).

والدلالة الثانية : أن الحدود هي السياج والدرع الواقى لمقاصد الشريعة، وكل منها إنما يخدم في حقيقة الأمر مقصداً أو آخر من هذه المقاصد، ثم يأتي القصاص والتعزير فإذا بهذه الأركان الثلاثة - الحدود، والقصاص، والتعزير^(٤) - تؤسس للأمة قواعد ثابتة لمعاقبة المعتدين، فإن اهترت هذه القواعد كلها أو بعضها أصاب الأمة قدر من الضعف والتفكك يتناسب مع ما ارتكب في حقها من جرائم، أما حيث تراعى هذه القواعد وتصان من الاحتراق، فمعنى ذلك أن الأمة قد امتلكت نواصي الأمور التي تؤهلها لأن تكون خير أمة أخرجت للناس.

والدلالة الثالثة : أن الحدود بيان عام وخطاب شامل يتجهان إلى كل أبناء الأمة، وكل من يتعمون إليها، وبالتالي فكل من أتى شيئاً يستحق إقامة الحد عليه لا تخطفه العقوبة، وفق شرائط كل حد.

إن الشريعة إنما جاءت - بأوامرها ونواهيها - لتأمر وتنهاي كليهما، ومن ثم فليس لأحدهما إلا أن يقف منها موقف السمع والطاعة.

والدلالة الرابعة : أن الحدود - تجبر ما قد ينتج عن بعض الأعمال التي تحدث الفساد في بعض نواحي الحياة، من حيث تزجر مرتكبي هذه الأعمال على اختلاف درجات الزجر - ومعنى ذلك أن تطبيق الحدود ليس إلا جانباً من جوانب تطبيق الشريعة

(١) انظر : د. عبدالسميع إمام، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقده جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٦هـ. الرياض : إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م. القسم الرابع ص ٣٠.

(٢) المائدة / ٣٣.

(٣) انظر باب الحدود في المصادر الفقهية لمعرفة تفاصيل أحكامها، وبيان أنواعها وعقوباتها.

(٤) وهو ما يسميها د. محمد سليم العوا بأقسام القانون الجنائي الإسلامي، انظر: مؤلفه محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨.

الإسلامية، وكما أن تطبيق الحدود لازم لتطبيق الشريعة، فإن تطبيق الشريعة لازم لتطبيق الحدود، والقانون الجنائي الإسلامي له الأثر الفعال في الحمل على تطبيق هذه الأحكام، فالتأثير متبادل إذا، ولا يمكن أن تصل إلى ثمرات الأحكام إلا إذا تم إجراؤها كلها، وسرت قواعدها في الواقع المعاش بلا تجزئة، أو انتقاء^(١).

والدلالة الخامسة: أن الحدود تدور مع الجرائم حيث دارت، وهذا يعني من ناحية أولى، أن الحدود إنما هي "عقوبات على جرائم أي على محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية. ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجيه الأحكام الشرعية"^(٢)، فكان إتيان لفعل محرم معاقب على فعله، أو كل فعل محرم الترك معاقب على تركه هو جريمة، فالفعل أو الترك إذا لا يعد جريمة إلا إذا تقررت عليه العقوبة، وبعض الفقهاء عبر عن العقوبات بالأجزية - جمع جزاء - فإن لم يكن على الفعل أو الترك عقوبة فليس ثمة جريمة^(٣)، والعقوبة لا تكون إلا بنص، فبات ضرورياً أن لا جريمة إلا بنص^(٤).

ثانياً: الحدود وأمن الأمة:

ما أن يذكر الأمن في المفهوم الإسلامي إلا وتذكر معه العقوبات عامة والحدود خاصة، كضمانات قوية للحفاظ عليه، لأن الحدود تحمي في الدين أصول وحدانيته، ومقاصد شريعته، وتحمي في الأمة مصالحها العامة ورسالتها الحضارية.

وتبدو أهم آثار الحدود في تحقيق الأمن في مناح عديدة، فثمة منحي أول يؤكد أن الحدود تعلو من جانب القيم في الأمة لأنها مبنية على مراعاة هذه القيم وساعية إلى الحفاظ عليها بعد تحقيقه، والذب عنها إذا ما حاول أحد المساس بها، فالحدود من حقوق التوحيد جماع القيم الإسلامية وربطها الأساسي، وهي إذ تطبق بلا تفرقة تعلو من قيمة المساواة المغلفة بالعدل بعيداً عن الظلم الناتج عن التفرقة في التعامل على أساسها، أو الناتج عن التفرقة في مقدار ومدى عقوباتها، وهي أيضاً حينما تحمي سياج الدين عقيدة وشريعة إنما تشيع جواً من حرية الحركة والعمل والفكر من أجل هذا الدين، لأن الإنسان إذا أدرك أن سعيه مؤمن من قبل دينه أن يكون مؤمناً من قبل القائمين على رعاية مقاصد هذا الدين، سوف ينطلق في الأرض ليكون الوارث بالحق، وللحق - فيها، لأنه يعلم أن أي اعتداء عليه له عقوبة مقدرة يجب تنفيذها.

(١) انظر: د. محمد علي التسخيري، نظرة في نظام العقوبات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٣) انظر: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٦٦ وما بعدها.

(٤) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩.

ولمة منحى ثان وهو أن الحدود من حيث هي زواجر في آن واحد تحقق وظيفة أمنية في المجتمع السياسي المسلم، ذلك أن "العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعه بعده يمنع من العود إليه، فهي من حقوق الله تعالى لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس، فكان حكمها الأصلي الانزجار عما يتضرر به العباد"^(١)، والباحث يرى أن الحدود سواء نظر إليها على أنها زواجر أو جوايز، إنما تحقق دعماً مزدوجاً، فهي تردع من وقع فيها لأنها ترتب عليه عقوبة لا تخلو من الإيذاء بحال من الأحوال، يقول أحد الفقهاء "وسمي هذا النوع من العقوبة حداً، لأنه يمنع صاحبه إذا لم يكن متلفاً، وغيره بالمشاهدة، ويمنع من يشاهد ذلك ويعانيه إذا لم يكن متلفاً، لأنه يتصور حلول تلك العقوبة بنفسه لو باشر تلك الجريمة فيمنعه ذلك من المباشرة"^(٢).

والمنحى الثالث أن الحدود تحفظ في النفس الإنسانية استقامتها وتوازنها ذلك أن طبيعة هذه النفس تجمع بين الخشية والرجاء والرغبة والرغبة.

"فإذا غلب الرجاء الخشية، أو علت الرغبة الرهبة رجحت كفة المنافع عنده، وأقدم على ما يقرب منها، ولذلك فهو يقدم على ارتكاب الجريمة لما ينتظره من منفعة قد تعود عليه، ولا يتجنبها إلا لما يخشى على نفسه من ضرر يعود عليه منها، وعليه كلما اشتدت العقوبة على الجريمة ابتعد الناس عنها، ولا سيما إذا كانت العقوبة واجبة التنفيذ، ولا محيص عنها، أو بدليل لها أخف منها"^(٣)، وهو ما يحول دون وقوع الجريمة.

أما المنحى الرابع أن الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ينفصلان، بل يتلازمان، ذلك أن الذي يقع في الحد إنما يرتكب صورة أو أخرى من صور المنكر الواجب تغييره، والذي لا شك فيه أن طبيعة الحد لها تأثيرها في كيفية إزالة المنكر ومداه، وهكذا تصير الحدود اختباراً ومقياساً لمدى اليقظة والوعي بحقيقة الدين ومهامه، بل إنها من هذه الزاوية تفجر في الأمة طاقات الغيرة والحمية على شريعتها.

والمنحى الأخير أن التوبة بعد ارتكاب جريمة الحد هي تطهير للفرد كما هي تطهير لأمته، إن التوبة في جميع الأحوال لا تأتي - ما دامت خالصة - إلا بالنفع والإصلاح، ذلك أن توبة المسلم إن بقي حياً بعد إقامة الحد عليه - فيما لا يستوجب إزهاق روحه - إنما تعود به عنصراً صالحاً يسد الثغرة التي فتحها بارتكاب ما ارتكب، أما إذا توفي - لارتكابه ما يستوجب القتل - فذلك يعني أن الأمة قد استراحت من أحد العناصر التي

(١) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢ - ٣، وانظر أيضاً: الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٢.

(٢) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢ - ٣، وانظر أيضاً: الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣١٢.

(٣) انظر: د. عبدالسميع إمام، مرجع سابق، ص ٢١٠.

اقتضت حكمة الشارع أن يكون الخير في استئصاله من الوجود.

إن الإنسان قد يضعف أحياناً، وقد يستذل بهواه، أو بالشيطان أحياناً، فيقدم على ما لا يرضي الله، لكن الإسلام في نفس الوقت لا يتركه هملًا، وإلا كانت للشيطان عليه سطوة غالبية، أيًا كان تجسدها في مركز أو نفوذ، أو مكانة، أو استبداد بسلطة، وإنما يأخذ بيديه ليخرجه من هذا إلى السعة والرحمة والمغفرة ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يفسر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم، وأنبئوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون﴾^(١).

ثالثاً : أهم متطلبات الحدود لتحقيق الأمن :

فثمة مطلب أول يفترض عدم التعرض لها بالتغيير أو التبديل أو التزقيع فضلاً على الإلغاء الذي قد يخلع صفة الإسلام من الأمة^(٢)، وأية محاولة للتدخل بأي شكل من هذه الأشكال هي اعتراض على حقيقة أنه سبحانه أعلم بمن خلق، وبما يصلح أحوالهم ومجريات حياتهم، ويتفرع عن ذلك أن الحدود لا يرتبط وجودها بوجود سلطة سياسية معينة، بحيث إذا تغيرت هذه السلطة تغيرت الحدود، كلا، فالسلطة خادمة للحدود، وليست الحدود خادمة لها إلا في سياق التطبيق العام للشريعة، وحتى في هذه الحالة فإن الحدود تخدم السلطة تماماً كما تخدم المحكوم، فاذا ذهبت السلطة بقيت الحدود ديناً في عنق الأمة كلها.

والمطلب الثاني أن تتولى السلطة السياسية مسؤوليتها مباشرة أو غير مباشرة، فهي تتولاها مباشرة لأن (إقامة الحد ثابتة للإمام لمصلحة العباد، وهي صيانة أنفسهم وأمواهم وأعراضهم، والإمام قادر لشوكته على الإقامة، ومنعته وانقياد الرعية له قهراً وحباً، ولا يخاف تبعة الجناة وأتباعهم لانعدام المعارضة بينهم وبين الإمام، وتهمة الميل والمحابة والتواني عن الإقامة متفية في حقه"^(٣).

والمطلب الثالث عدم التدخل من أحد لكي يحول دون تطبيقها، إنها بنفس القدر الذي لا تسمح لأحد بإلغائها، أو تعديلها، أو الإضافة إليها، أو نحو ذلك، لا تسمح أيضاً - و بنفس القدر - لأحد بأن يشفع فيها فيمنع نفاذها، لأنها حق الله كما سبق، وقد جاء في الحديث "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله تعالى فقد ضاد الله عز وجل، ومن خصص في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله تعالى حتى ينزع"^(٤)،

(١) الزمر / ٥٣ - ٥٤.

(٢) وقد قيل في بعض أوجه تعريف الحدود "إنما سميت الحدود حدوداً لمنعها من ارتكاب الفواحش، وقيل لأن الله تعالى حدها وقدرها فلا يزد عليها ولا ينقص منها"، انظر : أبو بكر بن محمد الحسيني، كفاية الأخيار، القاهرة : مكتبة الحلبي، د. ت، ج ٢، ص ١٧٨.

(٣) انظر : الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥٧ - ٥٨.

(٤) انظر : ابن البديع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨.

وثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض شفاعة بعض المسلمين في الحدود، فقد أبى شفاعة أسامة بن زيد في المخزومية التي سرقت^(١)، وحال دون شفاعة قوم في امرأة منهم سرقت لما أرادوا أن يفادوها بخمسمائة دينار^(٢)، وقد أجمع الفقهاء على تحريم الشفاعة في الحد بعد بلوغه الإمام، فأما قبل بلوغه فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء، إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر أو أذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه^(٣)، وقد روى عن الزبير بن العوام قوله "إنما الشفاعة قبل أن يبلغ السلطان، فإذا بلغ السلطان لعن الشافع والمشفع"^(٤)، ولذا صح عند بعض الفقهاء تقسيم الحد على هذا الأساس إلى قسمين، ما لا يصح العفو فيه وهو ما ثبت سببه عند الحاكم، وما يقبله وهو الحد قبل الوصول إلى الإمام والثبوت عنده، يجوز الشفاعة عند الراجع له إلى الحاكم، ليطلقه^(٥).

والمطلب الرابع توافر البيعة الإسلامية التي تحتل فيها الحدود مكان الحراسة والحفاظ على حرمتها، وهذا يعني ضرورة بناء الفرد المسلم، والمجتمع المسلم، تقودهما سلطة ليست أقل منهما التزاما بالإسلام، ثم تأتي الحدود لتأمين ما تم تشييده وبناءه، أما إقامة الحدود دون تمهيد لإقامتها بيناء الفرد والمجتمع والسلطة على أسس إسلامية فإنها تتضمن من ناحية أولى نوعاً من الظلم لمن تورط في ارتكاب جريمة من تلك التي تجعله في متناول حد من هذه الحدود، تورطاً مرده سوء التشيئة، أو سوء التنظيم الاجتماعي وتنبكه عن منطق العدل والتكافل، وتتضمن من ناحية ثانية وجود قدر من الشبهات يكفي للتوقف عن إقامة الحدود، فإذا ما أقيمت والحال كذلك، كانت إقامتها مما لا يرضى الله عنه، ولا يتسق مع أمره بالعدل والإحسان في التعامل بين المسلمين^(٦).

رابعاً : شبهات حول الفاعلية الأمنية للحدود :

والأمر في تتبع ورصد هذه الشبهات لدحض كل منها على حده يستغرق مساحة واسعة من الصفحات وهو ما لا يتسع له المقام، بيد أن ذلك لا يمنع من التوقف عند بعضها بإيجاز.

(١) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٨.

(٢) انظر : مسند أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٧.

(٣) انظر ما ذكره النووي في شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٦٨.

(٤) انظر : ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨.

(٥) انظر : الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥٥١، ابن نجيم، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢ - ٣، أما ما ورد في حديث "أقبلوا ذري الهيات عثراتهم" فقد ذكر ابن حزم أنه لا يصح في هذا شيء، وفيه ضعف وليس فيه إسقاط حد، ولا قصاص، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال "المؤمنات تتكافأ دماؤهم" وقال تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، فإذا كانوا إخوة فهم نظراء في الحكم كله، انظر : الخلي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٢٤ - ٥٢٥.

(٦) انظر : د. محمد حسين الذهبي، مرجع سابق، ص ٢٦.

يأتي في مقدمة الشبهات ما يقال من أن في الحدود إهداراً للآدمية، وانتهاكاً لقيم الرحمة والعتق والصفح، وهذه شبهة داحضة، قد تكون في الحدود قسوة ولكنها قسوة الذي هو أعلم بمن خلق وهو اللطيف الخبير، وإذا كان العدل في التشريع الوضعي يقضي بأن يعاقب كل مجرم جزاءً وفاقاً فأولى بالتشريع الإلهي أن يكون أعدل وأقسط فمن قتل يقتل، ومن إعتدى بغير حق ينال جزاء اعتدائه، وإلا فإن المعتدى عليه إذا شعر أن مظلّمته لن - أو لم - ترد فلن يتردد في الانسياق إلى شريعة الغاب حيث منطلق القوة واستعلاء البطش والثأر، فينقلب المجتمع إلى فوضى.

والشبهة الثانية مفادها أن طريقة تنفيذ الحد تستبطن قسوة وأساليب دموية عنيفة، في التعامل مع الإنسان، خاصة وأن هناك أساليب أقل إيلاًماً، فضلاً على أن ذلك ينتج عنه إنقاص القوة الفاعلة في المجتمع المسلم، أو تحويلها إلى عناصر مشوهة في هيئتها ومكانتها، وهذه الحجّة لا قائم لها لأن وسيلة تنفيذ الحد مقصود منها ردعاً مزدوجاً كما سبق القول، والذي حددها - أي الشارع الحكيم - أرحم بمن خلقه من البشر أنفسهم، ثم من قال إن الأساليب الأخرى كالرمي بالرصاص، والصعق الكهربائي، وما شاكلها مما عرفه المجتمع المعاصر أقل حرقاً للإنسانية؟^(١)، وأية إنسانية هذه التي تهدرها الشريعة إذا كان مرتكب الجريمة قد خرج أصلاً على حدود الفطرة السليمة في هذه الإنسانية؟

وثمة شبهة ثالثة فحواها أن في بعض الحدود سلباً لحق الحياة، فكيف يجوز لحاكم أن يفعل ذلك؟، وهذا رأي مبني على غير أساس لأن الحاكم أو الخليفة لا يزهق روحاً ممن تلقاء نفسه، وإلا كان باغياً ظالماً، وإنما يفعله بمقتضى قيامه بحماية الدين وسياسة الدين به، وحق الحياة يحافظ عليه لمن استحقه، فإذا كان التمتع به مقابله سلب هذا الحق من الآخرين فقد وجب حججه لأن المجرم لو احترّم حق الحياة في غيره لحفظ له حق الحياة في نفسه، والمعتدى على غيره كأنما يعتدي على نفسه، لأن حق الحياة حق مقسّم مشترك بينه وبين بقية الأحياء من بني آدم.

وهناك شبهة رابعة يقول مروجوها أن العودة إلى الشريعة عامة، وإلى الحدود خاصة هي ردة حضارية وانتكاسة مدنية ترجع بالمسلمين إلى حضيض الرجعية والتخلف، ودون نخوض في قضية التجديد وحدود المنهاج السياسي أو غير السياسي لها، يمكن القول أن هذه الشبهة ليست أقل سخواءً وفراغاً من سابقاتها، فهناك مدينيات معاصرة بلغت الرقي والتقدم الماديين ورغم ذلك ترتفع فيها معدلات الجريمة.

ثم تبقى شبهة تطبيق الحدود وموقف غير المسلمين منها داخل المجتمع المسلم،

(١) ورغم ذلك فقد جوز بعض علماء الشريعة استخدام مثل هذه الوسائل. انظر على سبيل المثال: رأى أ.د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٣٢.

فالكثيرون يستبد بهم القلق إن لم يكن الرفض المتشنج إذا ما أثرت هذه المسألة، ذلك أن هؤلاء يرون أن إقامة الحدود على غير المسلم هي إكراه له في الدين لا يقبله الإسلام، كما أن فيها عسفا وظلما، إذ كيف يكره إنسان على الخضوع لأحكام ليست هي أحكام شريعته التي يؤمن بها. وهذه شبهة باطلة من وجهين أولهما، أنه إذا كان مطلوباً من المسلم ألا يرتكب الجريمة وإلا عوقب، فالعدل يقتضي أن يعامل غير المسلم نفس المعاملة، والوجه الثاني أن تطبيق الحدود هو لصالح غير المسلم، بل هو في كثير من الأحيان لصالح غير المسلم، لأنه حين يشعر بأن أغلب الأمة مسؤول عن حقوقه ومدين بالالتزام بحفظ أمنه فإنه يدرك أن التزاماً مقابلاً يجب عليه كي يستثمر هذه المزايا.

المطلب الثاني

القتال والتعامل العضوي

يمكن القول إن توظيف القتال لتحقيق الأمن داخل المجتمع المسلم في حالات متعددة منها :

أولاً : حالة الارتداد الفردي أو الجماعي :

ويتوقف قتال المرتدين على طبيعة المنعة أو القوة التي يتمتعون بها وهنا يجب التفرقة بين وضعين :

أحدهما إذا ما كان المرتدون - أفراداً أو جماعات - متفرقين في دار الإسلام، وليست لهم دار تجميعهم يمكن أن يقال عنها دار ردة تمنعهم من دار الإسلام، ففي هذا الوضع لا حاجة لقتالهم لأنهم داخلون تحت القدرة، ويلزم كشف سبب ردتهم فان ذكروا شبهة في الدين أوضحت لهم بالحجج والبراهين حتى يتبين لهم الحق، وأخذوا بالتوبة مما دخلوا فيه من الباطل، فإن تابوا قبلت توبتهم من كل ردة، وعادوا إلى حكم الإسلام^(١)، وإلا وجب قتالهم وقتلهم، وقد اختلف بشأن هذا الحكم، بين من أرادوا قتلهم في الحال، وبين من أرادوا التأجيل لثلاثة أيام.

فالذين طالبوا بتعجيل العقوبة بالقتل في الحال كانت حججهم أنه لا يجب أن لا يؤخر حق الله عز وجل، لأن الأصل في قتل المرتد، قوله تعالى ﴿تقاتلونهم أو يسلمون﴾^(٢)، وما جاء في الحديث "من بدل دينه فاقتلوه"، بيد أن هؤلاء الفقهاء قيدوا هذا الحكم بحالة إذا ما طالب المرتد فرداً أو جماعة - التأجيل - فهنا يجب تأجيله لثلاثة أيام، لأن الظاهر أن المرتد ربما دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها، فيجب إزالتها، أو هو يحتاج إلى التفكير ليتبين له الحق فلا يكون ذلك إلا بمهلة فيمهله الإمام ثلاثة أيام، فإن لم يطلب المرتد التأجيل قتل من ساعته^(٣).

أما الذين رأوا التأجيل لثلاثة أيام سواء طلب ذلك المرتد أو لم يطلبه، استدلووا بأن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بريء ممن قتلوا رجلاً ولم يجسوه ليستتاب وقال "اللهم إني لم أحضر، ولم أمر، ولم أرض إذ بلغني، فلو لم تستحب استتابة المرتد لما بريء الخليفة من فعلهم، وقالوا أيضاً أنه يمكن استصلاح المرتد خلال الثلاثة أيام، أما الأمر

(١) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) الفتح / ١٦.

(٣) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥ - ٥٦، السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٨، وما بعدها، الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٥، عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٦١ - ٦٦٢.

بقتله في حديث "من بدل دينه فاقتلوه" لم يتطلب إنفاذ القتل فور الردة، وما روي من أن معاذ بن جبل قد رفض الجلوس عند أبي موسى الأشعري وعنده رجل ارتد بعد إسلامه إلا أنه لم يقتل فقد روي أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ بن جبل، وقيل دعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك، فلما جاء معاذ دعاه فأبى، فضرب عنقه^(١)، وقد ذكر ابن قدامة أنه لا تجب استتابة المرتد بصورة دائمة لأن ذلك سيؤدي إلى عدم قتله أبداً، وهذا مخالف للسنة والإجماع، وينبغي أن يضيق على المرتد في مدة الاستتابة ويجس لقول عمر بن الخطاب "هلا حبستموه واطعمتموه كل يوم رغيفاً" وتكرر دعايته لعله يرجع^(٢).

والثاني إذا ما كان المرتدون جماعة ذات منعة في دار الإسلام بحيث يصعب التعامل معهم إلا بالقتال، فهؤلاء هم أهل دار الردة، التي لها أحكام تختلف بها عن دار الإسلام، ودار الحرب، فأما ما تفارق به دار الحرب فأربعة أوجه، "أحدها أنه لا يجوز أن يهادنوا على الموادعة في ديارهم ويجوز أن يهادن أهل الحرب، والثاني أنه لا يجوز أن يصلحوا على مال يقرون به على ردتهم، ويجوز أن يصلح أهل الحرب، والثالث أنه لا يجوز استرقاقهم لا سبي نساءهم ويجوز أن يسترق أهل الحرب وتسي نساؤهم، والرابع أن لا يملك الغانمون أموالهم، ويملكون ما غنموه من مال أهل الحرب، وقال أبو حنيفة: قد صارت ديارهم بالردة دار حرب ويسبون، ويغنمون، وتكون أرضهم فينا، وهم عنده كعبدة الأوثان من العرب"^(٣)، وأما ما تفارق به دار الإسلام فأربعة أوجه كذلك "أحدهما وجوب قتالهم مقبلين ومدبرين كالمشركين، والثاني إباحة إماءهم أسرى وممتنعين، والثالث تصير أموالهم فينا لكافة المسلمين، والرابع بطلان مناعتهم بمضي العدة وإن اتفقوا على الردة، وقال أبو حنيفة تبطل مناعتهم بارتداد أحد الزوجين، ولا تبطل بارتدادهما معاً"^(٤).

وإذا تبينت حقيقة الرأيين السابقين فإن ما يتعلق بهما ثلاثة أمور:

أولهما: أن الفقهاء قد أفاضوا كثيراً في نواحي فقهية متعددة تخص التعامل مع المرتد غير ما ذكر ما آنفاً^(٥) عن القتال، لكن يجب مراعاة أن بعض هذه الأحكام - وهو ما

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٦ - ٧٧، السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٨ وما بعدها، وانظر أيضاً: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق.

(٢) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٨، وانظر أيضاً: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥ - ٥٦، وقد أجاز السرخسي في المبسوط استتابة المرتد فوق أربع مرات، انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٨، وما بعدها.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٤) انظر المرجع السابق.

(٥) تراجع أحكام الردة في المصادر الفقهية المختلفة لمعرفة تفاصيل ذلك، وما قيل بشأن هذه القضايا.

يحمل الصبغة الاجتهادية - حاول التعامل مع قضية الردة بما يتفق وفقه الواقع، كما أن بعض المفاهيم التي ارتبطت بهذه القضية يجب أن لا تمر دون تمحيص، خاصة مفهوم دار الردة الذي استعمله الماوردي.

والأمر الثاني أن الزنديق اذا تاب قبلت توبته ولم يقتل، وهذا مذهب الشافعي والطبري وروي ذلك عن بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وهو أحد روايتي أحمد بن حنبل، والثانية بل لا تقبل توبة الزنديق ومن تكررت رده، وهو قول مالك، وعن أبي حنيفة روايتان كهاتين أيضاً، وقد اختار بعضهم أنه لا يقبل توبة الزنديق لقوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِي تَابَ وَأَصْلَحَ﴾^(١)، والزنديق لا تظهر منه علامة تبين رجوعه وتوبته لأنه كان مظهراً للإسلام، مسراً للكفر، فاذا وقف ذلك فأظهر التوبة لم يزد على ما كان قبلها، وهو إظهار الإسلام^(٢).

والأمر الثالث : لا سبيل للعفو عن المرتد إلا بتوبته، ولا عبرة بالتأويل الفاسد لآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٣)، لأن هذه الآية إنما يدفع بها لصالح من لم تصلهم دعوة الإسلام أصلاً ولم يؤمنوا بها بالتالي، أما المرتد فقد علم بالدعوة ودخل فيها ثم خرج منها، ومن ثم لا ينبغي أن يترك المجال أمامه ليتخذ دين الله هزواً وقد دخل فيه باختياره، والإسلام ليس بدعا في ذلك، فالقوانين الوضعية لا تتسامح مع من خرج على النظام العام للدولة^(٤)، كما أن النظم السياسية الوضعية لا تتهاون ولا تتردد في اتهام الخارج على أديولوجياتها السياسية بالخيانة العظمى^(٥).

ثانياً : حالة الحراية أو قطع الطريق :

اختلف الفقهاء في حكم قتال المحاربين على ثلاثة مذاهب، فالمذهب الأول، هو مذهب من قال أن الإمام أو من استتابه في قتال المحاربين مخير بين أن يقتل ولا يصلب، أو أن يقتل ويصلب، أو أن يقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو أن ينفيم من الأرض، لأن لفظ "أو" في آية الحراية يدل على التخيير، وهذا قول سعيد بن المسيب، ومجاهد وعطاء وغيرهم، والمذهب الثاني هو مذهب من قال أن من كان من المحاربين ذا رأي وتديبر قتل ولم يعف عنه، ومن كان ذا بطش وقوة قطعت يده ورجله من خلاف،

(١) البقرة / ١٦٠.

(٢) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٨، والزنديق هو من يقول بدوام الدهر، أو أنه من كان من اتباع ديسان ثم مات ومزك في التقاليد الفارسية، أو هو يتحلل ديناً، أو من اعترف بالدين ظاهراً وباطناً لكنه يفسر بعض ما ثبت في الدين بالضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة، انظر التفاصيل في : سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩٠ - ٣٩٢.

(٣) البقرة / ١٦٠.

(٤) انظر : د. عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٥) انظر : د. محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ١٠٣.

ومن لم يكن منهم ذا رأي ولا يبطش عزره الإمام أو نائبه، وحبسه، وهذا قول مالك وطائفة من فقهاء المدينة، فجعلت هذه الأحكام مرتبة تبعاً لاختلاف صفات المحاربين، لا تبعاً لاختلاف أفعالهم التي ألصقت بهم هذه الصفات، أما المذهب الثالث فهو مذهب من رتب الأحكام تبعاً لاختلاف أفعال المحاربين لا تبعاً لاختلاف صفاتهم^(١)، حتى ذكر بعض الفقهاء أن لذلك أحوالاً :

أولها : أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تقتطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض، أن أخافوا السبيل.

ثانيها : أن المحارب إن حارب فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف وقتل وصلب، فإن قتل ولم يأخذ مالا قتل، وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، وإذا لم يقتل ولم يأخذ مالا نفي، وهذا يقارب الحال السابق إلا في الجمع بين قطع الأيد والأرجل والقتل والصلب معا، وثالثها : أنه إن قتل وأخذ المال وقطع الطريق يغير فيه الإمام ، فإن شاء قطع يده ورجله من خلاف وصلبه، وإن شاء وصلبه ولم يقطع يده ورجله، وإن شاء قتله ولم يقطع رجله ويده، ولم يصلبه، فإن أخذ بالأول قطع من خلاف، وإن لم يأخذ به غرب ونفي، ورابعها : يطبق عليه الحكم السابق إلا في الآخر، فانه يؤدب ويسجن حتى يموت، وخامسها : أنه إن اقتصر على القتل قتل، وإن اقتصر على أخذ المال قطع من خلاف، وسادسها : أنه إن أخذ المال وقتل، فإن أبا حنيفة قال يغير فيه الإمام أو نائبه، أربعة خيارات، القتل، أو الصلب، أو القطع والقتل، أو القطع والصلب، وآخرها أن الإمام يغير فيه بمجرد الخروج^(٢).

ويلحق بالمذاهب الثلاثة السابقة عدة أحكام توضيحية، أفاض الفقه في الحديث عنها مما لا يتسع المقام لمعرضه والخوض فيه^(٣).

ثالثاً : حالة البغي والعدوان :

فالقتال أحد أساليب التعامل مع البغاة إذا ما ثبت أن البديل الآخر في محاولة الإصلاح السلمي لم يؤت من الآثار شيئاً، أو إذا تبين أن البغاة أتوا أفعال قاطعي الطريق

(١) يراجع في تفاصيل هذه المذاهب: الإمام مالك، المدونة الكبرى، مرجع سابق، جـ ١٦، من مجلد ٦، ص ٢٩٨-٣٠٠، الشافعي، الأم، مرجع سابق، جـ ٦، ص ١٥٢، ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٧٢، وما بعدها، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، جـ ٩، ص ١٩٨ وما بعدها، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٧٢ وما بعدها، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، جـ ٩، ص ١٩٨، وما بعدها، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٢) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٥٩٦ - ٥٩٧.

(٣) انظر ما ذكره الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٢٢٤، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢١٨.

مما يستوجب القتال، أو إذا بدا للقيادة الحاكمة أن القتال هو الخيار الأنسب لردع البغاة ومن ثم لوقاية الأمة المفاصد التي تكتنف أعمالهم، والواقع أن القتال في هذه الحالة يعد انتصاراً للحق وأهله على الظلم وأهله، والناظر في قوله تعالى ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها. فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذي يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾^(١)، سوف يجد أن الانتصار لردع البغي له عدة ملامح :

وأول هذه الملامح أن هذا الانتصار هو دليل على خروج الأمة من دائرة السلبية أو التوكل إلى حيث إزالة المنكر المستتر خلف البغي أياً كانت صورته، ذلك أن البغي - هو طغيان وتجاوز للحدود الشرعية - لا يصيب أحد كما سبق، بل يصيب الأمة كلها، وعليه فإن الانتصار عليه يعد ضرورة شرعية، قد تصل إلى مرتبة فرض العين إذا وضح أنه يعرض الأمة للاجتياح واستدعى ذلك التغيير العام.

والملمح الثاني أن الإيجابية في ردع البغي مرادفة للعدل منهاجاً وغاية، العدل الذي لا يظلم باغياً لظلمه وعدوانه، بل إن العدل هنا يصير الحد الذي يجب أن يقف عنده من ينتصر من البغي وقوله تعالى ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ خير تأكيد لذلك، ذلك أن كل عمل من أعمال البغي يجب أن يواجه في حدوده ولا يجيد عنها، وعندنا لا سبيل للمواخذة أو المساءلة ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾.

والملمح الثالث أن تجاوز مرحلة ردع البغي إلى العدوان هو بغي على البغي وذلك إعمال في حقيقته لمبدأ الغاية - وهي هنا الردع - تبرر الوسيلة - وهي التمادي في الردع - وهذا لا يجوز شرعاً، لأنه سبيل الإفساد في الأرض، وإذا كانت الأصول المنزلة قد أباحت التصدي للبغي، فإنها أوقفته عند عدم الظلم حيث سبيل المواخذة.

والملمح الأخير أن إطلاق المكان والزمان في حدوث البغي - في آية الحرابة - إنما يعني أن البغي - كموقف - غير مقيد بنطاق مكاني دون آخر، أو نطاق زمني دون آخر، فحينما توافرت بيئته وأسبابه فقد وقعت أحداثه.

لقد تحدث الفقهاء كثيراً عن قتال البغاة وظروفه، ودخلوا لأجل ذلك في قضايا كثيرة مثل العلاقة بين قتال البغاة وقتال الكفار، والسبيل إلى التعامل معهم إذا طلبوا المواءمة، وسيرة القتال فيهم، وإمكان تبادل الرهائن معهم، وحقيقة مطالبتهم بما أحدثوه من خسائر في الأنفس والأعراض والأموال، والتصرف مع أهل الذمة لو ساعدوا البغاة،

(١) الشورى / ٣٩ - ٤٢.

وغير ذلك من القضايا التي اختلفت فيها المذاهب الفقهية^(١)، وما يريد الباحث أن يدخل في إطار تفاصيل وفرعيات هذه القضايا بل يكفي الرجوع إليها في مظانها من كتب الفقه المختلفة، لكن ما يجب ملاحظته في قتال البغاة هو أن بعض الفقهاء رأى أنه لا قتال لمن خرج على طاعة غير الإمام، لأنه لا يعد بغياً، كما رأى كذلك أنه لا يعد بغياً من خرج لا لمنع حق بل لمنع ظلم يكفر بمعصيته، أو من عصى الإمام ولم يكن له مغالبا أي مقاتلاً، وقد استدلل هؤلاء الفقهاء بأن بعض الصحابة لم يبايع الخليفة الأول ثم بايعه^(٢).

والواقع أن التحفظ الذي حدا بهؤلاء البعض إلى تحجيم مفهوم البغي لا يخلو من إعادة النظر، ذلك أن الخروج على نائب الإمام - العادل الشرعي - لم يكن بغياً فماذا يكون مع أن المفترض فيه أن يكون امتداداً سياسياً للإمام في بعض ولايته، وأنه لا يخرج عن متابعته ومراقبته، فإذا قيل إن البغي على نائبه ليس بغياً فمعنى ذلك أن الفرصة مواتية لكل باغ لكي يخرج عليه لأنه لن يحاسب على ذلك، وهذا مقدمة للفوضى العامة في تنظيم التعامل بين المسلمين، للتجرؤ على من أنابهم.

ومن ناحية أخرى فإن المقاتلة ليست شرطاً لازماً لتحقيق البغي حتى يخرج هؤلاء الفقهاء من لم يقاتل من جملة البغاة، فالبغي قد يكون بالقتال وقد يكون بغيره - كما سبق في رأي بعض الفقهاء - ثم إن المغالبة لا تترادف بالضرورة المقاتلة، كما أراد هؤلاء الفقهاء حتى يستبعد المغالبا للإمام من جملة البغاة.

رابعاً : حالة النفاق :

الواقع أن اللجوء إلى القتال لقطع دابر الفتنة مع النفاق قد يبدو صحيحاً لأول وهلة في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَانَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاعْلِظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسَّ الْمَصِيرُ﴾^(٣)، بيد أن الأمر ليس بهذه السعة، فقد توقف العلماء كثيراً لتحديد مدلول الجهاد المأمور به في الآية، فذكر بعضهم أن الجهاد باليد واللسان، وبكل ما أطاقه جهادهم به، وقيل جهادهم بيدك، فإن لم تستطع فبلسانك، فإن لم تستطع فاكفهر في وجوههم، وقيل باللسان، وقيل بل بإقامة الحدود عليهم.^(٤)

(١) انظر على سبيل المثال : ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٨، وما بعدها، الإمام مالك، المدونة، مرجع سابق، ج ٣، من المجلد الثاني، ص ٤٨ - ٤٩، الخطاب، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٧ - ٢٧٩، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ج ٦٦، ص ١٠٣ - ١٠٨، الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٤٠ - ١٤٢، الشافعي، الأمن مرجع سابق، ج المجلد الثاني، ص ٢١٨ - ٢٢٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٨ - ٦١.

(٢) انظر : الخطاب، شرح مختصر تحليل، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٨.

(٣) التوبة / ٧٣.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٤٧ وما بعدها، القرطبي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٤.

وقد ذكر الطبري رأياً يقف موقف الوسط بين هذه الآراء، وأساسه قوله الصحابي ابن مسعود "إن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم من جهاد المنافقين بنحو الذي أمره من جهاد المشركين .. فمتى أظهر المنافق الإسلام بلسانه فقد حقن بذلك دمه وماله، وإن كان معتقداً غير ذلك، وتوكل سرايرهم إلى الله سبحانه، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم رغم علمه بهم وإطلاع الله إياه على ضمائرهم واعتقاد صدورهم كان يقرهم بين أصحابه، ولا يسلك بجهادهم مسلك جهاد من قد ناصبه الحرب على الشرك بالله^(١) .

وقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم قتل ابن سلول رأس النفاق لما قال ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾^(٢)، ولما استأذنه رجل في قتل أحد المنافقين قال "أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم"^(٣) .

(١) انظر : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٢) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٣٩، وقال القاضي عياض "واختلف العلماء هل بقي حكم الإغضاء عنهم وترك قتالهم، أو نسخ ذلك عند ظهور الإسلام، ونزول قوله تعالى ﴿جاهدوا الكفار والمنافقين﴾، وأنها ناسخة لما قبلها، وقيل إنه إنما كان العفو عنهم ما لم يظهروا نفاقهم، فإذا أظهروه قتلوا، انظر المرجع السابق.

(٣) انظر : ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩ .

المطلب الثالث

اعتزال مصادر الخوف أو الهجرة من أرضها

قد تستبدد المواقف السياسية بالأمة وقد تتداعى عليها عوامل التهديد والاضطراب بفعل الاختلاف أو الاقتتال أو أعمال السيف بين أبنائها ليجد المسلم نفسه بين خيارين لا ثالث لهم، أولهما الانسحاق في هذا التردّي بالدخول في بؤر التدافع بين طوائف الأمة، والثاني الاعتزال بعيدا عن هذه الفتن فرارا بدينه ونفسه وأهله، وبجثا عن ملاذ ومعاذ حتى تستقر الأمور وتعود الجماعة ووحدة الصف من جديد، وإلا استمر على ما هو عليه، بل ربما وجد أن ماهو عليه من الإعتزال غير عاصم له من الابتلاءات والفتن، فهنا تصبح المفصلة بينه وبين ما يحيط به أمرا لاغنى عنه.

أولا - حقيقة الاعتزال بين الحركة الإيجابية والحركة السلبية لتحقيق الأمن:

لفظ العزلة مأخوذ من مادة عزل التي تعني التنحي، والافتراق، واتخاذ جانب أو ناحية معينة، وعدم امتلاك الشيء^(١)، فكان هذه المادة تلور حول ما من شأنه تحقيق الحياد والبعد عن الشيء، ولذلك يقول الأصفهاني "الاعتزال تجنب الشيء عمالة كانت أو براءة، أو غيرهما بالبدن كانت أو بالقلب"^(٢). والاعتزال في حياة المسلم قد يأتي -على ما فصل الإمام الغزالي- ببعض الخير، وقد يأتيه ببعض الشر^(٣)، ولكنه -كما سبق- قد يكون المخرج الوحيد له من مخاوف كثيرة تسيطر على حياته، وتمنعه من أداء أعبائه الإيمانية نحو دينه وأتمته.

بهذا المعنى الجميل تبدو حقيقة الاعتزال مجسدة في عدة سمات:

السمة الأولى:

أن الاعتزال ليس بدعا من الدين، بل إن الدين هو الذي يحض عليه إن لم يكن منه بد، ولقد ضرب القرآن لذلك أمثالا كثيرة، فنبي الله إبراهيم عليه السلام لم يشأ الانخراط في فساد قومه رغم دعوته إياهم إلى الإيمان، فاعتزلهم وما يعبدون من دون الله ﴿واعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقيا﴾^(٤)، وأهل الكهف/ أولئك العصبة المؤمنة الذين لم يهد لهم ما كان عليه قومهم من الشرك والضلال، وإفساد العقيدة، فاعتزلوهم "وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا

(١) انظر مادة عزل في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٩٣-٢٩٣٢.

(٢) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م، ج ٢، ص ٢٢١ وما بعدها.

انظر أيضا ما أورده ابن حجر في فتح الباري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٤٣.

(٤) مريم/ ٤٦.

الله^(١)، بل وتحروا عدم الانخراط في كفرهم "فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعروا بكم أحدا. إنهم إن يظهروا عليكم يرموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا"^(٢) وجاء في الحديث "ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشركه ومن وجد ملجأ فليعد به"^(٣).

والسمة الثانية:

أن الاعتزال ليس عملا لا هدف له، بل له مقصد، وله جهة وغاية، إنه خروج من الاستشراق للفتن ونجاة من الوقوع في مخاوفها، ولذلك جاء في الحديث "إياك والفتن لا يشخص لها أحد، فوالله ما شخص فيها أحد إلا نسفته كما ينسف السيل المدن، إنها مشتبهة مقبلة، حتى يقول الجاهل هذه تشبه مقبلة، وتبين مدبرة، فإذا رأيتموها فاجتمعوا في بيوتكم واكسروا سيوفكم وقطعوا أوتاركم وغطوا وجوهكم"^(٤) وجاء في حديث آخر "إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، ولن ابتلى فصر فواها"^(٥).

لذلك رأى بعض الفقهاء أن الاستشراق للفتن إنما يتأتى من الجهل بحقيقتها، وعدم الصبر على ما فيها من ابتلاء^(٦).

والسمة الثالثة:

أن الاعتزال حالة طارئة، ووضع استثنائي لما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلم، فهو إذا حالة غير أبدية وإنما يضطر إليها المسلم حين يكون فعاليته في مجتمعه بلا جدوى، أو آتية بعكس المراد منها بما يصادم مقاصد الشريعة ومن ثم مصالح هذا المجتمع، وقد جاء في حديث سابق "اتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى

(١) الكهف/١٦.

(٢) الكهف/١٩-٢٠.

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٩. وقال النووي (ومعنى تستشرف له تغلبه وتصرعه، وقيل هو من الإشراف بمعنى الإشفاء على الهلاك ومنه أشفى المريض على الموت وأشرف، وقوله "ومن وجد فيها ملجأ" أي من وجد عاصما وموضعا يلتجئ إليه ويحتزل فليعد به. وأما قوله "القاعد فيها خير من القائم" إلى آخره فمعناه بيان عظم خطرها والحث على تجنبها والحرب منها ومن التشبث في شيء، وإن شرها وفتنتها يكون على حسب التعلق بها" انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: الحاكم في المستدرک، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤٨.

(٥) قوله "فواها" قيل معناها التلهف والتحسر، وقيل واهما لمن باشر الفتنة وسعى فيها" انظر: محمد العظيم

آبادي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٤٥.

(٦) انظر: محمد بن مفلح، الفروع وبهامشه تصحيح الفروع لعلي بن سليمان المرادوي، مراجعة عبدالستار

أحمد فراج، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٣٨٨هـ، ج ٦، ص ١٦.

متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك ودعك من أمر العوام، فإن من ورائك أياما الصبر عليها مثل قبض على الجمر، للعامل فيهن كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله".

والسمة الرابعة:

أن الاعتزال يقتضي من المسلم أن يأخذ جانبا المسألة ما وسعه السبيل إلى ذلك تحزرا وحذرا من أن يستعمل السلاح في وجه المسلم فردا أو جماعة، وحتى لا يقع تحت طائلة حديث "إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. قال-أي راوي الحديث وهو أبو بكره- فقلت يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه"^(١)، وجمهور الصحابة والتابعين وعمامة العلماء يرون وجوب المحق في الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين، وذكر النووي أن هذا هو الصحيح، وأنه يجب تأويل أحاديث ترك القتال على أنها تحض من لم يظهر له المحق، أو من لا تأويل له، ولو كان ترك القتال كما قال الأولين واجبا لظهر الفساد واستطال أهل البغي والمبطلون^(٢).

السمة الخامسة:

أن الاعتزال هو نوع من الهجرة الداخلية لأحداث قائمة في نطاق مكاني داخل المجتمع المسلم، وليست هجرة داخلية من نطاق مكاني إلى آخر داخله، إنه هجرة لسياسات وقيادات ومواقف ونظم في هذه الأحداث، وليست هجرة لمكانها، فالاعتزال بهذا المعنى هو نوع من الجهاد وليس عملا هرويا كما سيرد لاحقا.

ثانيا - شبهات تلحق بالاعتزال:

يهم الباحث في هذا المقام أن ينفي مفهوم الاعتزال بسماته السابقة من بعض شوائب الشبهات التي قد تلحق به، أو التي قد يتصور أنه-أي الباحث-يرمي إلى ترسيخها في حديثه عن وسائل التصدي لمصادر تهديد الأمن داخليا.

فمن ناحية أولى قد يتصور البعض أن الاعتزال هو عمل هروبي، يعبر عن ضعف المسلم وعجزه عن التصدي للابتلاء المستتر خلف ما يهدد أمنه، والحقيقة غير ذلك، لأن الاعتزال ليس حجة يتوارى من خلالها المسلم ليفتح ثغرة في جدار الأمن المتصدع، وإنما هو التزام ووقوف عند حدود ما أمر باتباعه، ومانهي عن إتيانه.

ومن ناحية ثانية يتصور البعض أن الاعتزال هو قمة السلبية لأنه يمنع المسلم من المشاركة في إزالة الضرر الواقع بأمنه، وليس الأمر كذلك، لأن الالتزام قد يتحقق بأداء،

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٨، ص ١١.

(٢) انظر: المرجع السابق.

فعل أو بالانتهاء عن آخر، أو بكليهما معا، والاعتزال هو انتهاء عن مشاركة في فعل غير مشروع، وإلا صارت غير مشروع، ورغم ذلك هناك حقائق ثلاث تجلبي هذا الأمر، أولها أن المسلم إن منع من إنكار المنكر باليد، أو باللسان، فهو غير ممنوع من الإنكار بالقلب وذلك أضعف الإيمان، ليؤكد أنه مهتم بأمر دينه، والثانية أن الاعتزال كما سبق هو محظور اضطر المسلم إلى اللجوء إليه لضرورة الفتنة المحدقة بأمره، والضرورة تقدر بقدرها، فإذا سقطت المحظورة وعادت للمسلم فعاليته، أضحي لاعتذار له في الاعتزال، وقد زالت أسبابه، والثالثة أن الاعتزال قد يصبح لا محل له إذا أدى إلى ضرر أكبر من الضرر الذي يدعو إليه.

ومن ناحية ثالثة، فإن الاعتزال لا يشكل خروجاً على جماعة المسلمين، أو بعداً عن وحدة صفها، وهي أحوج ما تكون إلى غير ذلك، إذ ليس معقولاً أن يقابل الانقسام بمزيد من الانقسام، والواقع أن الاعتزال هو محاولة للخروج من الانقسام بعمل غير عدائي تجاه أحد، وبفعل مسالم موجه إلى كل المختلفين المتقاتلين، فضلاً على ذلك فإن الاعتزال قد يكون جنوحاً عن واقع لا جماعة فيه ولا قيادة.

وقد جاء في الحديث "قلت يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك-أي الفتنة-قال تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت فإن لم تكن لهم جماعة، ولا إمام قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"^(١).

ومن ناحية رابعة فإن الاعتزال ليس دعوة إلى موازنة الالتزام بطرائق صوفية، نهجها الانسحاب من واقع الأمة واعتزال الناس تقشفاً وزهداً في الحياة، ليفرضوا على أنفسهم وعليها رهبانية ما كتبها الله، ذلك لأن التصوف الحق لا يتعارض والتصدي لواقع الأمة تصحيحاً وترشيداً، إنه انطلاقة لتطهير ذاتها وكيانها من كل معتقد فاسد، أو تأويل خاطيء، أو رأي باطل، أو خيبة، فكأنه-أي التصوف الحق-اعتزال بها وعزل لها عن كل ما يعدها عن إسلامها، هوية ومسلكا، وقيما^(٢).

ثالثاً - الهجرة وحلود الالتزام الديني:

تبوأ الهجرة مكانة متميزة في حديث الأصول المنزلة، واحتلت تطور الخبرة السياسية الإسلامية موقعا هاما، ويكفي أن الطريق إلى إقامة أول دولة في هذا التطور ابتداء مع أولى خطوات الهجرة إلى المدينة في عصر النبوة، ومنذ ذلك التاريخ والحديث

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج٣، ص ٣٥-٣٧ وانظر حديثاً آخر يؤيد نفس المعنى ذكره ابن كثير في

نهاية البداية، مرجع سابق، ج١، ص ٤٢.

(٢) انظر في حقيقة التصوف: عبدالرحمن عبدالخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: المدار

السلفية، ١٣٩٥-١٩٧٥، ص ٦ وما بعدها.

عن الهجرة لا ينقطع، من حيث شروطها، وحالاتها، وأحكامها.

وبداية فإن لفظ الهجرة مأخوذ من مادة هجر التي تعني في اللغة الترك والإغفال، والإعراض والاعتزال، والخروج من مكان إلى آخر، والقطيعة، ومفارقة الأهل، أو المكان^(١)، وجماع هذه المعاني البعد عن الشيء^(٢).

وقد جاء الحديث عن الهجرة في الأصول المنزلة، فذكرت الهجرة باليد، وباللسان وبالقلب، قال تعالى ﴿وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ﴾^(٣)، وكناية عن عدم قرب النساء، وقال ﴿إِنْ قَوْمِي أَخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^(٤)، فهذا هجر بالقلب أو باللسان، وقوله تعالى ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾^(٥)، يحتمل الثلاثة، وكذا قوله ﴿وَاهْجُرْنِي مِلْيَا﴾^(٦)، وقوله ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(٧)، تحت على المفارقة بالوجه كلها^(٨).

وقد جاء في الحديث "والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" وفي الآخر "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"^(٩).

ومتابعة هذه المعاني في صورتها الجملة تساعد في فهم حقيقة الهجرة من جوانب حياته. إن البعد عن الاستشراف للفتن يقتضي البحث عن هذا المأمن قدر المستطاع،

(١) انظر: مادة هجر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٦٦-٥٦٢.

(٢) وهو ما ذهب إليه ابن العربي، إذ جعل معاني الهجرة سبعة، كلها تلور حول البعد عن الشيء، انظر ما أورده في أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٩.

(٣) النساء/ ٣٤.

(٤) الفرقان/ ٣٠.

(٥) الزمل/ ١٠.

(٦) مريم/ ٤٦.

(٧) المدثر/ ٥.

(٨) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٩) انظر: انظر: ابن حجر، مرجع سابق، طبعة ٧٨، ج ١، ص ٢٨ وما بعدها، وقد ذكر النووي أن اسم الهجرة يقع على أمور ثمانية، الأول هجرة الصحابة من مكة إلى الحبشة، حيث آذى المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففروا إلى النجاشي، وكانت الهجرة بعد البعثة بخمس سنين، والثاني الهجرة من مكة إلى المدينة، وكانت بعد البعثة بثلاثة عشر سنة، وكان يجب على كل مسلم أن يهاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وأطلق جماعة أن الهجرة كانت موجهة من مكة إلى المدينة، وهذا ليس على إطلاقه، فإنه لا خصوصية للمدينة، وإنما الهجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثالث هجرة القبائل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتعلموا الشرائع ويرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، والرابع هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتي النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يرجع إلى قومه، والخامس الهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، والسادس هجرة المسلم أخاه فوق ثلاث بغير سبب شرعي، وهي مكروهة في الثلاث وفيما زاد حرم إلا لضرورة، والسابع هجر الزوجة إذا تحقق نشوزها، والثامن هجرة ما نهى الله عنه. وهم أعم الهجرة انظر/ النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ١٧-١٩.

ويجب أن تكون النقلة المكانية-الهجرة- إلى موضع تستعلى فيه كلمة الإسلام، ذلك أن رحيل المسلم إلى بلد ليست للإسلام عليه سطوة أو سيادة، قد يعرضه لفتنة أكبر من تلك التي اضطرته إلى الهجرة، إلا إذا استطاع أن يظهر إسلامه ويعمل طبقاً لعقيدته دون أن يخشى الفتنة على نفسه وعقيدته^(١).

وثانيهما أن الهجرة ولاء وبراء داخلين، فهي ولاء من حيث الخروج من موقع الفتن حفاظاً على العقيدة ودفاعاً عنها، والبراء عن ارتكاب محظور لا يتفق ومقتضياتها، وهي براء من حيث الإنكار على المختلفين من أبناء الأمة أن يكون طريقهم طريق المسلم الحقيقي.

وثالثهما أن الهجرة- إذ تفرض على المسلم الانتقال المكاني إلى حيث يأمن- إنما تلزمه في حقيقة الأمر بتحقيق المعنى الباطن، والمعنى الظاهر لها^(٢)، فالمعنى الباطن هو ترك ماتدعو إليه النفس من الرغبة في الاختلاط بأحداث الاضطراب بين المسلمين، ومجاهدة النفس تستلزم هجران الشهوات والأخلاق الذميمة والخطايا، وتركها ورفضها^(٣)، وترك ما يدعو إليه الشيطان وهو أس الفتن كما في حديث "إن الشيطان قد أيس أن يعبد المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحرش بينهم"^(٤).

أما المعنى الظاهر للهجرة فهو الفرار بالدين من الفتن وإيثار السلامة، قال الشافعي "ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن فرض الهجرة على من أطاقها إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم العباس بن عبدالمطلب إذا لم يخافوا الفتنة"^(٥).

ورابعها أن الهجرة- كالاعتزال- حجة على كل من وجد ملجأً أطاقه ليفسر بدينه ولم يلجأ إليه، لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَا كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٦).

فمن يرفض الهجرة وقد حلت شرائطها هو مستشرف للفتن وإن تصور غير ذلك، وربما أضاف إليها قوداً جديداً من حيث لا يدري "ومن وقع في الشبهات وقع في

(١) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) انظر حقيقة المعنيين في: ابن حجر، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٩، ج ١، ص ١٠٧.

(٣) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٤) أي في التحرش بالخصومات والحروب والفتن ونحوها. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١٥٦.

(٥) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، المجلد الثاني، ص ١٦١.

(٦) النساء/ ٩٧.

الحرام كالراعي يرعى الحمى يوشك أن يقع فيه"^(١).

وخامسها: أن الهجرة لا تقطع الاستخلاف بحال، لأنها تصل ماقد يكون بعض أبناء الأمة قد قطعوه، ولو في مكان آخر غير مكان الفتنة، فالهجرة عمل، والسعي إليها حركة وعمل، والاستقرار بعدها فيه استمرار لهذا العمل، إنها كالاعتزال، يفرضها الإسلام من قبيل إعطاء البدائل المتعددة لتنفيذ الاستخلاف، فإذا ما عطل في أحدها يكون اللجوء إلى الآخر.

رابعاً - شبهات حول الهجرة كبديل لتحقيق الأمن:

لاشك أن الحقائق السابقة تمهد الطريق لإزالة الغش الذي قد يلحق بمفهوم الهجرة، خاصة بعد أن أصبح عرضة لإساءة التأويل وإفساد المعنى، فضلاً على الاتجاه به نحو غايات هي أقرب إلى الرؤية الشخصية منها إلى الرؤية الشرعية.

فهناك شبهة أولى تتعلق بما قد يحلو للبعض من إيجاد مبرر لترك المجتمع وما يدين به ظناً أو اقتناعاً بأن البقاء فيه إنما هو الفتنة بعينها، وأن ما فيه يحتم المفاصلة بينهم وبينه، دون تأويل مقبول، من دين أو مصلحة شرعية، إن الهجرة لا تعني كما سبق الهروب من المسؤولية تجاه الأمة مهما تكالبت عليها الأعداء، لأن الإسلام الذي أباحها دعوة إصلاح لا دعوة هدم، وإرادة تجمد، لا تكاسل استضعاف، والإصلاح لا يقبل إلا المواجهة الفورية للخطأ لا تأجيلها أو الهروب منها، كما أن الهجرة أمانة تجاه الدين وتجاه الأمة وتجاه الذات، فإذا لم تحفظ هذه الأمانة بوجهاتها الثلاث، انقلبت إلى انفلات من الالتزام وخيانة للأمانة.

وتأتي الشبهة الثانية مرتبطة بما وقع بسببه البعض في الحيرة حين ربطوا الهجرة بقضية التكفير، فدار الزمان دورته بأمة التوحيد، ليخرج من بينها من يكررون دعوة سبقهم إليها الخوارج في صدر الإسلام، يوم راحوا يكفرون الأمة وقياداتها من كبار الصحابة، لقبول التحكيم في الخلاف بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان، زاعمين أنه لاحكم للرجال في دين الله^(٢). والإسلام يرفض هذه المزاجية بين الهجرة والتكفير، لكن في زمن الاستبداد السياسي، وفي عصور عوملت فيها حركة المسلمين بقسوة الحكم، وظلم السلطان، تولد التكفير من جديد، فاستسهل من المسلمين طائفة ألبصته بحكامهم ومن وافقهم على سياساتهم، لوقوع الجميع -بزعم المكفرين- في

(١) انظر الحديث بطوله في: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٩-٣٠، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٢) انظر في تفاصيل هذا الموقف التاريخي: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٣ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٢٦ وما بعدها.

جاهلية كجاهلية القرون الأولى، ومن ثم يتحتم الهجرة من دارها تحيها للتمكين واعداد العدة لتطهيرها من الكفر^(١).

ثم تأتي الشبهة الثالثة متعلقة بتصور البعض أنه مادامت الهجرة استخلافاً يتحقق بكل سبل العمل المتاح والمشروع ولا يمنع بعض وظائف الأمة ومنها الجهاد، فلا بد من الارتداد بهذا الجهاد إلى الأمة قبل أعدائها، ليغير منكر الكفر-المزعوم-الواقعة فيه، ومثل هؤلاء لا يهمهم أن تكون الكلمة الفاصلة في قضية التكفير لعلماء الأمة المخلصين، وإن تقلص دورهم بجانب فقهاء السلاطين، ولا يهمهم أن تكون محصلة هذا الجهاد المفترى هو قتل الأبرياء، ولا يهمهم أن دعوى تقليص الجهاد لقصره على الداخل هي جمود بالوظيفة الحضارية للأمة في نشر الدعوة والجهاد في سبيلها، وهكذا لا تحي الأمة من هذه الدعاوي سوى الآلام والجراح.

أما الشبهة الرابعة فتنبع من الخلط بين الهجرة كأداة للفرار من الفتن إلى حيث الأمن، والهجرة كأداة للبحث عن مصدر للاستزاق، أو لضعف القدرة على التعامل من واقع الأمة المتخلف، أو لغير ذلك من الأسباب التي أبدعت ظاهرة هجرة العقول المسلمة إلى دول غير مسلمة، أو دول مسلمة تحكمها بدول مثلها مسلمة علاقات القطيعة والخلاف^(٢)، فلا شك أن الفرق واضح بين المهجرتين في الأسباب، والوسائل، والمقاصد، والوجهات، ورغم ذلك يظل أحد الفروق الأساسية في التمييز بين المهجرتين، هو أن هجرة الفتن يحكمها السعي لتضييق فجوات الترددي بين الأمة حتى تمحى تماماً، لكي يعود إليها إيناعاً مرة أخرى، أما هجرة العقول فهي هروب قد يوقع صاحبه ومن ثم أمته في فتنة أكبر وأشد، حين يكون الاستزاق مقابلاً لإعطاء الدنية في الدين، أو حين يكون إبداع العالم المسلم المهاجر فيه إفادة لغير المسلمين وحجب لها بالتالي عن أمته فتضعف من حيث يقوى أعداؤها، أو حيث تكون ضرورة البقاء في بلاد المسلمين أكبر من ضرورة الهجرة، حيث ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وتبقى الشبهة الأخيرة وهي المغلفة بادعاء الهجرة بعد عصر النبوة لا أصل لها، وهي شبيهة لا وزن لها، ولذلك يقول ابن حجر تعليقا على ما جاء في حديث "والمهاجر من هجر ما نهى الله" "وكان المهاجرين نحو طوبوا بذلك لئلا يتكلموا على مجرد التحول من دارهم حتى يمتثلوا أوامر الشرع ونواهيها، ويحتمل أن يكون ذلك قبل انقطاع الهجرة، لما

(١) انظر في بعض أبعاد قضية التكفير: د. يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٣٩٧هـ، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) انظر: في أبعاد قضية هجرة العقول المسلمة وخطورتها: د. عبد الله عبد المحسن الزبيكي، بلاغ إلى الصقوة، المسلم المعاصر، العدد الثالث والأربعون، السنة الحادية عشر، رجب-رمضان، ١٤٠٥هـ، ص ٥ وما بعدها، محمد الصالح عزيز، "هل تتوقف هجرة العقول المسلمة إلى الغرب"، الأمة، العدد الرابع والخمسون، جمادى الآخرة، ١٤٠٥هـ، ص ٧٧.

فتحت مكة تطيباً لقلوب من لم يدرك ذلك، بل حقيقة الهجرة تحصل لمن هاجر ما نهى الله عنه" (١).

ومن ناحية أخرى فإن الهجرة المكانية قد تكون للاختصاص، وقد تكون للعموم فأما الاختصاص فقد انقطع بالهجرة إلى المدينة إلى أن فتحت مكة، وأما العموم فهو باق لمن قدر عليه إذا كانت الهجرة انتقالاً من دار الكفر إلى دار الإسلام (٢).

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٧، ج ١، ص ١٠٧.
(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٠، وانظر أيضاً ما أورده النووي في الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

المطلب الرابع

النفي وتطهير المجتمع السياسي من عناصر الإفساد

والنفي في اللغة له أكثر من معنى منها التنحي، والذهاب، والتساقط، والطرده، والإخراج، والإبعاد، والجحود، والبراءة^(١)، وجماع هذه المعاني هو استخلاص الشيء من الشيء لردائه، ولذلك كانت نفاية الشيء بقيته وأردؤه، وقد ورد في الحديث "المدينة كالكبر تنفي خبيثها" أي تخرجه عنها^(٢). من هنا فإن النفي يعد إحدى الوسائل التي أباحها الشرع لتطهير المجتمع المسلم من بعض العناصر الرديئة، سواء بتقييد حركتها داخله بالسجن - كما سيرد - أو بإخراجها إلى بعض النواحي الإقليمية لديار المسلمين حيث أمن فتنهم وإفسادهم، ولذلك جاء النفي كأحد البدائل في التعامل مع المخاربن في قوله تعالى "أو ينفوا من الأرض"، بيد أنه غير متوقف على هذا البديل، بل يوظفه الشرع كي يستخدم في مواقف أخرى، كما يلي:

أولا - معاقبة المخارب أو قاطع الطريق:

ويحدث ذلك حين يقتصر سلوك المخارب على قطع الطريق بالتهديد، والتخويف دون أخذ مال أو غيره، ودون قتل أحد، وإذا كانت حقيقة النفي - وهي الإبعاد - ثابتة فإن كيفية تطبيقه لمعاقبة المخارب غير متفق عليها، بل يمكن التمييز بين آراء أربعة: أحدها يفسر النفي على أنه السجن، قال بذلك أبو حنيفة وأهل الكوفة، وهو مشهور مذهب مالك في غير بلد الجناية. والثاني يرادف بين النفي وبين الإبعاد إلى بلد الشرك، قاله أنس، والشافعي، والزهري، وقتادة. وغيرهم. والثالث يعد النفي بمثابة الإخراج من مدينة إلى أخرى أبدا، قال بذلك سعيد بن جبير، وعمر بن عبدالعزيز. والرابع جعل النفي يعني مطالبة المخاربن بالحدود أبدا، فيهربون منها، قاله ابن عباس. والزهري ومالك وقتادة^(٣).

وقد اختار ابن جرير الطبري - في ترجيحه بين هذه الآراء - أن يكون النفي هو الإخراج من بلد إلى بلد غيره - أي في ديار المسلمين - وحجسه في السجن في البلد الذي

(١) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥١١-٤٥١٣، مادة نفي.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٤٥١٢.

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٩٨، وانظر أيضا ما ورد في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٦٨، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣١٣-٣١٤، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١-٥٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦٢، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٢-١٥٦، عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٦٠، د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٣٥.

نفى إليه حتى تظهر توبته من قسوته، ونزوعه عن معصية ربه^(١).

والذي لاشك فيه أن الباحث في عملية الترجيح بين الآراء المختلفة في نفسي المحارب الوارد في قوله تعالى "أوينفوا من الأرض" يجد أن حقيقة النفى لا يمكن أن تكون بهذا الإطلاق، وإلا فإذا نفى المحارب من الأرض فإلى أي مكان آخر ينفى؟ وعليه فلا سبيل إلى نفيه من الأرض الا بجسه في بقعة منها عن سائرها، فيكون منفيًا حينئذ عن جميعها إلا بما لا سبيل إلى نفيه منه^(٢)، وهنا ترد ملاحظات أربع.

الملاحظة الأولى : أن الرأب القائم على اعتبار أن مطالبة المحارب بالحد أبدا فيهرب لا يقوم مقام النفى من الأرض، ذلك أنه كعقوبة لا يمكن أن يتأتى إلا بعد التمكن من المحارب، فإذا ما أخذ بهذا الرأي فمعنى ذلك أن الحد لن يقام مطلقا، لأنه غير متمكن من المحارب أصلا لهروبه، أما الرأي المبني على إخراج المحارب إلى بلاد الشرك غير محقق لمقصد النفى وهو التطهير والتوبة، لأنه قد يفتن في هذه البلاد فيرتد مشركا، فيفقد حصانة الإسلام له، وهو ما يتعارض ومقصد النفى، إلا إذا كان المحارب مستأنا فذلك يجوز إخراجة إلى بلاد الشرك لأنه مشرك أصلاً^(٣).

والملاحظة الثانية: أن النفى-طبقا لرأي من قال بإخراج المحارب من بلد إلى آخر في ديار المسلمين-قد يكون متعذرا خاصة إذا كانت هذه الديار قد آلت إلى الانقسام إلى دويلات وحدود مصطنعة، يسودها استقرار العلاقات بينها تارة، وتوترها تارة أخرى، والحد لا يمكن-إذا توافرت شروط إقامته-أن يعلق ليخضع لمقتضى حال هذه العلاقات، فإن استقرت أقيم، وإن توترت أوقف لأن الحدود لا تدرأ إلا قبل الفصل فيها، فإن وجبت كان لزاما إقامتها.

والملاحظة الثالثة: أن الباحث يميل إلى ما ذهب إليه د.محمد سليم العوا حين جعل النفى مرادفا للحبس في دولة المحارب نفسه، ذلك أن النفى في العصر الحديث في أغلب الأقطار غير ممكن إذ لن تقبل دولة بحرس دولة أخرى في أراضيها^(٤)، كما أن العقاب بالنفى من مكان إلى مكان آخر في القطر ذاته يساعد المحارب على تكرار جريمته، ثم إن

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٣) انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٠٣.

(٤) يرى الباحث هنا أن الأولى أن يقال "قد يكون غير ممكن" بدل "غير ممكن"، لأن العبارة الأولى تفيد احتمال وجود النفى خاصة إذا قبلت بعض الدول المسلمة المعاونة في تطبيق النفى، واتفق على ذلك، والمسلمون أولى من غيرهم في التعاون على تطبيق شرع الله، وتطبيق الحدود من مستلزمات هذا التعاون. أما العبارة الثانية فتلغي الاحتمال السابق، انظر: د.محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٣٥.

الحبس ما هو إلا نفي على كل حال^(١)، فهو إبعاد للمحارب عن الناس، وإبعاد له عن المكان الذي ارتكب فيه جريمته، وإبعاد له عن عدم الافتتان بالشرك إذا ما أخرج من بلده، وإبعاد له عن بيته وأهله، موضع استقراره وسكنه.

والملاحظة الرابعة: أن توقيف مدة النفي إما على حالة المنفي بحيث ينتهي النفي بثبوت توبته وحسن سيرته وعدم ارتكاب جريمته مرة ثانية، أو بالقياس على حد الزاني غير المحسن - حيث أفتى كثير من العلماء بنفيه عاما بعد جلده ثمانين جلده^(٢) - يفوض ضرورة الاختيار بين بديلين لإلغاء حالة النفي، فإن الباحث يرى وقف مدته على حالة المنفي.

إذا لا بد من اختلاف المدة حسب اختلاف ظروف الجناة، وشخصياتهم، فالزمن الذي قد يكفي لإصلاح شخص قد لا يكفي لإصلاح غيره، وهذا ما يعرفه كل مشتغل بالعلوم الجنائية، ومن ثم فهذه مسألة اجتهادية يختلف النظر إليها والحكم فيها باختلاف ظروف الجناة، وأحوالهم^(٣).

ثانيا - معاقبة الزاني غير المحسن:

فقد اتفق الفقهاء فيما عدا الأحناف على اعتبار جريمة الزنا إذا ارتكبتها غير المحسن - أي البكر الذي لم يتزوج - رجلا أو امرأة ذات شقين، الأول أن يجلد مائة و جلدة لقوله تعالى "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بها رافة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين"^(٤).

وأما الشق الثاني فهو تغريب مرتكب الجريمة أي نفيه من الأرض لمدة عام، هذا الشق مثار اختلاف بين الفقهاء^(٥)، فالشافعي وأحمد ذهبوا إلى أنه يجمع إلى الجلد والتغريب لمدة عام، وإن كان الشافعية يرون أنه لا ترتيب بين الجلد والتغريب فيقدم ما شاء منهما. والحجة في ذلك ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة. فقد روى الحديث "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لمن سبب البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والتيب بالتيب جلد مائة والرحم"^(٦)، وروي عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله

(١) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢١٣.

(٣) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٤) التور/ ٢.

(٥) انظر في تفاصيل ذلك والأدلة التي اعتمد عليها كل من فريق، سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٥-٣٤٦. وانظر أيضا: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٨٦ وما بعدها، الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥ وما بعدها.

(٦) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٨٧، الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق، ج ٤،

عليه وسلم قضى فيمن زنا ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه، أما الصحابة فقد أخذوا بالتغريب خاصة الخلفاء الأربعة ولم ينكره أحد، فقد غرب أبو بكر إلى فدك، وعمر بن الخطاب إلى الشام، وعثمان إلى مصر، وعلي إلى البصرة، وقال مالك والأوزاعي يجب تغريب البكر الحر الزاني، دون المرأة البكر الحرة الزانية فإنها لا تغرب لأن المرأة عورة، وأما أبو حنيفة فرأى أن لا يضم إلى الجلد التغريب إلا أن يرى الحاكم ذلك مصلحة فيغربها على قدر ما يرى، على أنه ينبغي أن لا يكون تغريب المرأة غير المحصنة بابا لمفسدة قد تلحقها- بعد ارتكابها جريمة الزنا- لو تركت وشأنها دون رقيب أو متابع، ومن هنا كان اشتراط بعض الفقهاء- ممن جوزوا تغريبها- أن يكون معها محرم أو زوج باعتبار نفيها سفرا، فإن لم يخرج معها محرم إلا بأجره لزم، وتكون من مالها^(١).

ثالثا - معاقبة مريدي الفتنة بين الجماعة السياسية:

إذا كانت الردة هي أخطر المحاولات في هذا الشأن فهناك محاولات أخرى قد تخرج من بين صفوف الأمة لتوقع الفتنة بين أعضائها، وهنا قد ترى القيادة الحاكمة أن خير وسيلة لإجهاض مثل هذه المحاولات- فيما لانص فيها- هو إبعاد رائدها إلى مناطق أخرى داخل دار الإسلام، فإذا ثابوا إلى وحدة الصف، وإما رأت فيهم- أي القيادة- رأيا آخر يحفظ قيم الدين ومثالياته.

ومن صور معاقبة مريدي الفتنة بين الجماعة السياسية- بالنفي أو الإخراج- في الممارسة السياسية ما حدث من قبل الخليفة الثاني عندما اتخذ قرارا بإخراج رجل من المدينة إلى البصرة بعد أن جلده تعزيرا وأمر واليها أن يعلن في أهل البصرة أن هذا الرجل ابتغى العلم فأخطأه، ذلك لأنه- أي الرجل- كان يسأل عن تأويل مشكل القرآن، فلم يزل الرجل وضيعا في قومه حتى وفاته، وقد كان من قبل سيذا لقومه، وفي رواية أنه توفي بعد أن أعلن توبته فعفى عنه أبو موسى الأشعري والي البصرة^(٢).

كذلك فقد أمر الخليفة الثاني بإخراج رجلين من المدينة من بني سليم إلى حيث يريدان لأنهما كانا حسني الوجه والخلقة، فخاف أن يفتننا نساء المسلمين خاصة وقد شاع الحديث عنهما بين بعض النساء في عصره، فاختار الرجلان البصرة، وإنما فعل الخليفة ذلك متعبا لمجرد ما رآه من المصلحة الشرعية، ومهملا في سبيل ذلك مصلحتهما الفردية في أن يبقى كل منهما بجوار أهله في المدينة، رغم أنهما لم يرتكبا جرما في حق

(١) انظر مذكره في هذا الشأن: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٨٩ وما بعدها، الصنعاني،

سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٨-٩.

(٢) انظر: في تفاصيل هذه الواقعة: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص١٤٧، وانظر

أيضا: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٣-٣٣٤.

أحد من المسلمين.

ولعل الخليفة أراد أيضا بنفي هذين الرجلين أن يقدم تحذيرا عمليا للشباب المتخلفين عن الجهاد من أن يقدموا على ما يمكن أن يؤدي إلى افتتان النساء اللاتي غاب عنهن أزواجهن في الحروب، فتطمئن قلوب هؤلاء الأزواج على ما خلفوا في المدينة، إذ خرجوا لنشر الدعوة^(١).

(١) الرجلان المذكوران في هذه الواقعة هما نصر بن حجاج، وابن عمه أبو ذئيب. انظر في تفاصيل ذلك: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ٣٧٩-٣٨٠، وانظر أيضا/ عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٧٠٠.

المطلب الخامس

العدل في التصدي للأعمال العدائية

الصادرة من غير المسلمين

لا ينفك العدل يلزم سيرة المسلمين في التعامل مع غيرهم ممن يقيمون بينهم من أهل الذمة والمستأمنين، وحتى في المواقف التي تكتنفها بعض المخاطر وتصدر عن هؤلاء الغير يظل العدل قائما، وإن كان ماصدر عنهم أبعد ما يكون عن العدل، ذلك أن المسلمين مأمورون بوحدة المبدأ والثبات عليه وإن أتى غيرهن ما يناقضه ﴿ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾^(١). ويمكن الإشارة بإيجاز إلى ثلاثة أساليب في هذا المجال.

أولا - تطبيق العقوبة على المجرمين^(٢):

ويستوي في ذلك أهل الذمة والمستأمنون. فأما أهل الذمة فمن قطع الطريق منهم يعاقب بالعقوبة المقدرة شرعا، وهذا ما صرح به الحنفية والشافعية، والمالكية الحنابلة في أحد قولهم، والظاهر من مذهب الشيعة الإمامية أنهم في هذه المسألة مع الجمهور لأنهم لا يشترطون في قاطع الطريق الإسلام، ويعلل الحنفية هذا الحكم بأن الذمي التزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات، وأنه من أهل دار الإسلام فتقام عليه الحدود كلها إلا حد الخمر^(٣).

وإذا ارتكب الذمي جريمة البغي بانفراد فثمة رأي لمعظم الفقهاء مفاده نقض عقد الذمة- كما سيرد- إلا في رأي من قال يظل على ذمته إذا ادعى الشبهة المحتملة في حقه فيبقى على ذمته، كما لو ادعى الجهل أو الإكراه، أما إذا اشترك الذمي في البغي مع بغاة المسلمين، فعند بعض الفقهاء، يعاقب بالعقوبة المقررة لهذه الجريمة، ولا ينتقض عهده، وحجتهم أن الذمي صار تبعا للمسلمين في هذه الجريمة، والمسلم لا ينتقض إيمانه بها، فكذا الذمي لا ينتقض أمانه بها^(٤)، وعند البعض ينتقض أمانه، فإذا لم ينتقض عهد الذمي فإنه يغرم ما إتلفه على المسلمين من نفس أو مال... بخلاف أهل البغي من

(١) المائدة/ ٨.

(٢) اكتفى الباحث هنا ببعض الأعمال الإجرامية التي قد يأتيها غير المسلمين، وهناك أعمال أخرى ليست أقل تهديدا للأمن مثل ارتكاب جرائم الزنا، والقتل، والسرقه، والمقام لا يتسع للتعرض لذلك بالتفصيل خاصة وأن كتب الفقه قد أغنت في هذا المجال، وقد جمع د. عبدالكريم زيدان في مؤلفه أحكام الذميين والمستأمنين كثيرا من الآراء الفقهية التي قبلت في ارتكاب مثل هذه الجرائم. انظر ما أورده، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٢٢٩

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢٨.

المسلمين فإنهم لا يغرمون ما اتلفوا حال الحرب، وهو ما صرح به الشافعية والحنابلة، وقد علل الحنابلة هذا الحكم بأن أهل الذمة لا تأويل لهم، وأن سقوط الضمان على المسلمين إنما كان لحملهم على الرجوع إلى الطاعة، وأهل الذمة لا حاجة لنا إلى ذلك منهم^(١).

أما إذا تجسس الذمي فلا ينتقض عهده في أحد رأيين وهو قول الحنفية والشافعية والزيدية، وقول مرجوح في المذهب الحنبلي، وحجة هذا القول أن هذه الجريمة لا يزول بها إيمان المسلم فلا يزول بها أمان الذمي، وقد ذهب البعض إلى ترجيح هذا الرأي لأن التجسس جريمة ولا علاقة لها بذمة الذمي، فإن لم ينتقض عهد الذمي بالتجسس فإنه يعاقب بالعقوبة الموجعة حسب رأي الإمام، إلا أن أبا يوسف رأى قتله، وهو رأي له منطقه لأن التجسس جريمة غير مقدرة بل تعزيرية، وللحاكم أن يتدرج بعقوبتها حسبما يرى ولو وصلت إلى القتل^(٢).

أما المستامن فإنه إن قطع الطريق يقام عليه الحد لرأي أبي يوسف، لأن مذهبه إقامة جميع العقوبات على المستامين إذا ارتكبوا ما يوجبها إلا جريمة الخمر، وحجة أبي يوسف أن المستامن. مادام في دار الإسلام فهو ملتزم بأحكامها فيما يرجع إلى المعاملات كالذمي، ولهذا يمنع من الربا ويقام عليه حد القذف ويجب عليه القصاص، كما أن العقوبات تقام في دار الإسلام صيانة لها من العبث والإفساد، ولو قيل لا تقام على المستامن لكان ذلك أضرارا بالمسلمين واستخفافا بدولتهم، وأما أبو حنيفة ومن تابعه فقد رأوا أنه لا يقام على المستامن إلا ما فيه حق للعبد غالب، من قصاص أو حد قذف، أما الحدود التي هي حق لله تعالى فلا تقام عليه، كحد الزنا، والسرقه، وقطع الطريق، وحجتهم أن المستامن ما دخل دار الإسلام للقرار فيها، وإنما الحاجة يقضيها ثم يرجع إلى بلاده، فهو ليس من أهل دار الإسلام، ولم يلتزم بالأمان أحكامها المتعلقة بحقوق الله تعالى، وإنما التزم من الأحكام، ما يرجع منها إلى حقوق العباد، ولهذا يقام عليه القصاص لأنه من حق العباد، وكذا حد القذف، بيد أن الأحناف رأوا رغم ذلك أن جرائم القتل والجرح وأخذ المال إذا فعلها المستامن القاطع تعتبر كأنها قد حدثت في غير قطع الطريق فيعاقب عليها المجرم.. والظاهر أن الشافعية على مذهب الأحناف، حين رأى الأوزاعي إقامة الحدود على المستامن إذا ارتكب ما يوجبها^(٣)، أما بعض المحدثين فقد ذهبوا - بحق - إلى وجوب معاقبة المستامن بما يعاقب به المسلم في هذه الجريمة لأن "الأصل في العقوبات الإسلامية سريانها على جميع المقيمين في إقليم دار الإسلام لعدم الشريعة،

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٥-٢٣٧، وانظر أيضا/ ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٧..

(٢) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣١-٢٣٢.

وإمكان تطبيقها على المستأمن لأن حق الله هو حق المجتمع أي مصلحته كما قال الأحناف أنفسهم، ومصلحة المجتمع تقضي بمعاينة قاطعي الطريق مستأمنين كانوا أو مواطنين، فكيف تكون مصلحة المجتمع مانعة من إقامة هذه العقوبة على المستأمن، ثم أن الجرائم كلها فساد، وإنما شرع العقاب لمنع الفساد، ولا يحصل المقصود إذا قيل إن المستأمن لا يقيم عليه حد قطع الطريق" (١).

وبالنسبة لجريمة البغي فإن أمان المستأمن لا ينقض إذا اشترك مع بغاة المسلمين إذا أثبت أنه أكره على معاونتهم، وهو رأي الشافعي والحنابلة، ومقتضى رأى الأحناف عدم النقض لأنهم يصرحون دائما أمن المستأمن مادام في دار الإسلام فهو في الأحكام كالذمي، لا ينتقض أمانه باشتراكه مع بغاة المسلمين، وكذلك المستأمن (٢).

أما تجسس المستأمن فلا ينقض أمانه كما صرح بذلك الشافعي والأحناف. وقد علل الأحناف ذلك بأن المسلم إذا تجسس لم يكن تجسسه ناقضا لإيمانه فكذلك تجسس المستأمن، وفي رأي آخر ينتقض أمان المستأمن بالتجسس- وطبقا لمن رأوا عدم نقص أمانه، فإن المستأمن قد يعاقب بالقتل على تجسسه كما رأى أبو يوسف، وقال غيره من الأحناف لا يقتل ولكن يوقع عقوبة على قدر ما يراه الإمام، إلا إذا أعطى المستأمن الأمان بشرط عدم التجسس، فإن خالفه جاز قتله، وقال الشافعي يجبس عقوبة له وزجرا (٣).

ثانيا - نقض العهود مع غير المسلمين:

قد يكون نقض العهود-الذمة، أو الأمان- هو البديل الوحيد لتحسين المجتمع المسلم من بعض موارد الخطر الصادرة عن غير المسلمين، وطبقا لآراء بعض الفقهاء ينقض عهد الذمة إذا أتى الذمي فعل الحرابية، وهو رأي الظاهرية لأن الذمي باقرافه هذا الجرم يكون قد فارق الصغار، فلا يجوز إلا قتله، وفي رأى بعض الحنابلة لأن الذمي لم تعقد له الذمة على ارتكاب الأفعال المضرة بأمن المسلمين، كذلك ينقض عهده إذا انفرد بالبغي طبقا لمذهب الحنابلة، والشافعية، والزيدية، والحنفية، والظاهر من مذهب الشيعة الإمامية، أما المالكية فقالوا بنقض العهد إذا كان قتالهم بلا ظلم أصابهم، أما إذا اشترك مع بغاة المسلمين فعند الزيدية، والشيعة الإمامية، والحنابلة، والشافعية، ينقض عهده أيضا، إلا إذا ادعى الإكراه على ذلك، أو ادعى الشبهة المحتملة، أو كان البغاة المسلمون متأولين وهو رأي المالكية (٤)، وقال بعض الفقهاء بنقض عهد الذمة كذلك إذا أتى الذمي فعل

(١) انظر المرجع السابق، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٤) انظر: الخطاب، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٩. وذهب بعض الحنفية الى أن مشاركة الذمي المسلم في-

البحاسوسية، فيكون كالحربي الذي لا أمان له، وهو الأوزاعي والمالكية، والراجح في المذهب الحنبلي^(١).

أما المستأمن فينقض عهده في عدة حالات منها إذا قطع الطريق طبقا لمذهب مالك لأنه حين دخل دار الإسلام بأمان قد التزم ضمنا أن لا يفعل شيئا من ذلك، فإن فعل كان ناقضا للأمان لإتيانه ما يخالف موجب الأمان، ولو لم يكن فعله ناقضا للأمان لكان ذلك استخفافا بالمسلمين، وقد ذهب البعض إلى ترجيح رأي آخر للأحناف الذين قالوا بعدم نقض الأمان، لأن مذهب الأحناف هنا يتفق وقاعدة إقليمية التشريع الجنائي الإسلامي التي تقضي سرية أحكامه على جميع المقيمين في إقليم الدولة، فيعاقب المستأمن بالعقوبة المنصوص عليها مع وجوب إخراجه من دار الإسلام إذا لم تكن عقوبته القتل، لأن بقاءه فساد وضرر، ولا يبقى الأمان معهما^(٢)، يضاف إلى الحالة السابقة لنقض عهد المستأمن حالة أخرى وهي حالة ما إذا أتى فعل البغي منفردا في رأي الأحناف والشافعية والحنابلة لأنه لم يعط الأمان لقتال الدولة والخروج على إمامها، وكذلك إذا اشترك مع بغاة المسلمين في بغيتهم إلا إذا ثبت أنه أكره على ذلك، رأى البعض أن المستأمن إذا بغى منفردا أو مشاركا غيره كان ذلك سببا كافيا لنقض أمانه، واعتباره حربيا لا أمان له. وأفتى بعض الفقهاء بأن الأمان ينتقض بالتجسس، وعند الإمام الأوزاعي ينبذ إليه على سواء أي يعلم بسحب الأمان منه، ويؤمر بمغادرة دار الإسلام، والظاهر أن مذهب الحنابلة هو انتقاض أمان المستأمن بالتجسس قياسا على ما قالوه في الذمي لأن أمان المستأمن ليس بأقوى من أمان الذمي^(٣).

ثالثا - سياسة الإجماع إلى مناطق أخرى داخل بلاد المسلمين:

قد تجتهد القيادة الحاكمة أن لا مفر من اتخاذ القرار بإجماع غير المسلمين أو ترحيلهم إلى أماكن أو أطراف أخرى من أطراف الدولة، تجنبيا للقلاقل أو أعمال الاضطراب أو العنف التي قد تؤثر سلبيا في أمن المسلمين واستقرارهم. وتكشف المتابعة التاريخية لتطور الخبرة السياسية الإسلامية في صدر الإسلام عن بعض أسباب اتخاذ مثل هذا القرار وتحوله إلى سياسة عملية في الواقع المعاش.

- البغي لا تنقض عهدهم. ذلك أن الذين ينضمون إلى البغاة المسلمين من أهل الذمة لم يخرجوا من أن يكونوا ملتزمين بحكم الإسلام في المعاملات، وأن يكونوا من أهل دار الإسلام، فلماذا لا ينتقض عهدهم بذلك، ولكنهم بمنزلة أهل البغي فيما أصابوا في الحرب لأنهم قاتلوا تحت راية البغاة فحكمهم فيما فعلوا كحكم البغاة". انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢٨.

(١) انظر ماورد في المرجع السابق، ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٢) انظر: ما ورد في المرجع السابق، ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

فقد يكون الإجماع بناء على سياسة تشريعية أقرتها الأصول المنزلة، مثل التشريع الذي جاء في حديث "لا يبقى دينان في جزيرة العرب" (١)، وفي رواية "لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لا يبقى فيها إلا مسلم" (٢)، وقد ذكر أن عمر بن الخطاب تحرى الدقة في سند هذا الحديث، فما أن تبين له ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى أجلى يهود نجران، ويهود فدك، بعد أن تكررت اعتداءاتهم-خاصة من الأولين-على المسلمين (٣).

وقد يكون الإجماع نتيجة نقض العهد بإعلان الحرب على المسلمين، وإعداد الجموع لقتالهم داخل بلادهم، كما فعل يهود بني النضير ويهود بني قريظة مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فأجلى يهود بني النضير، وأقر يهود بني قريظة، ومن عليهم، فلما حاربوه بعد ذلك، قتل رجالهم، وقسم نسائهم، وأولادهم، وأموالهم بين المسلمين، إلا أن بعضهم لحق برسول الله صلى الله عليه وسلم فأمنهم وأسلموا، ثم إنه أجلى يهود المدينة كلهم من بني قينقاع، ويهود بني الحارثة، وكل يهودي كان بالمدينة (٤).

وقد يكون الإجماع نتيجة نقض العهد بقتل المسلمين، بعمل من أعمال الخرابة، فبرى الإمام المصلحة في إجلائهم، وذلك ما فعله عمر بن الخطاب مع يهود خيبر حين سلطوا بعض العناصر المعادية للمسلمين-من العلوج-على رجل من المسلمين وأمدوهم بالسلاح لقتله، فلما قتلوه عاونوهم بالمؤن والسلاح حتى هربوا إلى الشام، وعندها قرر الخليفة إجلائهم (٥)، وفي رواية أنه أجلاهم أيضا لأنهم ألحقوا الأذى بعبد الله بن عمر لما خرج ومعه بعض الصحابة ليشرف على بعض أمواله وممتلكاته، فأصابوه في يديه-وفي رواية وفي رجله-فلما علم الخليفة بذلك، أعلم المسلمين به وقال "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عامل يهود خيبر على أن نخرجهم إذا شئنا، وقد عدوا على عبد الله بن عمر.. مما بلغكم، مع عدوتهم على الأنصار قبله، لاشك أنهم أصحابهم، ليس لنا هناك عدو غيرهم فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإني مخرج يهود فأخرجهم، وقد أراد اليهود تذكيرة بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم، وأنه كان يهزل عندما

(١) انظر: مزيدا من التفاصيل في المرجع السابق، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٢، علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٠٧.

(٣) انظر: ابن الربيع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، وأيضا، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٢.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٩١. وقال الثوري "في هذا أن المعاهد أو الذمي إذا نقض العهد صار حريبا، وجرت عليه أحكام أهل الحرب، وللإمام سبي من أراد منهم، وله المن على من أراد، وفيه أنه إذا من عليه ثم ظهرت عليه محاربة انتقض عهده، وإنما ينفع المن فيما مضى لا فيما يستقبل.. وكانت قريظة في أمان، ثم حاربوا النبي صلى الله عليه وسلم، وظاهروا قريشا على قتاله". انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا ما أورده: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١١٤ وما بعدها.

توعدهم بالاجلاء فأنكر الخليفة عليهم ذلك، وأجلاهم^(١).

وقد يكون الإجماع بناء على طلب أهل الذمة من إمام المسلمين، للفرقة بينهم وبين من هم مثلهم، حتى لا يعتدي بعضهم على بعض، كما فعل نصارى باني تغلب الذين زاد عددهم حتى بلغ أربعين ألفاً فخافهم عمر بن الخطاب أن يميلوا على المسلمين، فلما ألقى الله بينهم العداوة والبغضاء والحسد والفرقة، جاؤوا الخليفة يطلبون إجلاؤهم، رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد كتب لهم كتاب أمان يقرهم دون اجلاء، فاغتنمها الخليفة وأجلاهم، ثم لما أرادوا أن يعدل عن ذلك رفض فلما ولي علي ابن أبي طالب السلطة طلبوا منه العدول عن سياسة الخليفة الثاني فأبى، وقال إن عمر كان رشيد الأمر فلا أغير شيئاً صنعه عمر"^(٢).

ويبقى للباحث أن يورد بعض الملاحظات على سياسة الإجماع بالمعنى السابق وأولى هذه الملاحظات أن سياسة الإجماع لاتصدر عن إرادة اضطهاد أو ظلم أو تفرقة في المعاملة مع غير المسلمين، فليس في سياسة إجلاء غير المسلمين انتهاك لحقوقهم أو سلب لإنسانيتهم بحال، ولذلك فإن المصادر التاريخية تؤكد أن الخليفة الثاني لما أجلى اليهود عن فدك دفع لهم تعويضاً مقابلاً لأراضيهم وممتلكاتهم لأنهم لم ينقضوا عهدهم مع المسلمين، حين أنه لما أخرج يهود خيبر لم يعطهم شيئاً لنقضهم العهد مع المسلمين^(٣) على النحو الذي سبق تناوله.

والملاحظة الثانية أن إخراج غير المسلم هو إخراج من أرض مسلمة إلى أرض أخرى مسلمة، ما لم يرتد محاربا للمسلمين، ومعنى ذلك أنه إذا كان قد حدث تغيير في موقع ومكان غير المسلم الذمي، فإن ذلك لا يستتبع تغيير المعاملة إلا في حدودها الشرعية.

والملاحظة الثالثة أن سياسة الإجماع قد تكون دافعا مقبولا في أمة لها الكلمة والسيادة في تدبير سياسات الأمم حولها، أما في عصر الاستضعاف وما أصاب هذه الأمة من انتكاسة، فإن هذه السياسة قد تحتاج المراجعة، بل قد يكون في سياسات أخرى غيرها الفاعلية والنفع الأكثر للمسلمين، خاصة وقد استطال غير المسلمين في بلاد كثيرة من بلادهم.

(١) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص ٥٠٨، وانظر أيضا: مسند أحمد، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥.

(٢) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٠٦-٥٠٧.

(٣) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٨٥-٢٨٦.

المطلب السادس

التعزير و مرونة التصدي لتهديدات الأمن

يأتي التعزير ليعطي الحاكم المسلم السعة والمرونة في التعامل مع ما قد يرتكب من محظورات شرعية لم يرد النص على عقوباتها قاطعا محمدا في النصوص المتزلة، بحيث يستطيع الاستجابة الفورية لهذه المحظورات حتى لا تكرر واقع المفاسد لا المصالح في المجتمع المسلم، بما ينطوي عليه من تعدد بشكل أو بآخر على أمنه، ولاشك أن الحديث عن التعزير متشعب الأبعاد، ومتعدد الزوايا مما يضيق المجال بالاستفاضة فيه، فقط ما يهم في هذا المقام هو بيان كيف يعد التعزير إحدى الوسائل الأساسية التي كفلتها الشريعة للتصدي لبعض تهديدات الأمن في المجتمع المسلم، وهو ما يقتضي التوقف عند أمور أربعة.

أولا - حقيقة التعزير:

يشير لفظ التعزير في اشتقاقه اللغوي من مادة عزز إلى عدة معان منها اللوم والإعانة، والمنع والرد والتعريف بالشيء، والتوقيف عليه، والتأديب، والتنظيم، والتوقير، والتقوية، والنصرة^(١).

ومن الواضح أن لفظ التعزير من ألفاظ الأضداد، وأصل مادة عزز في جميع هذه المعاني المنع والصرف عن الشيء، وقد وردت بعض مشتقات اللفظ في القرآن الكريم لتدل على معاني النصرة والتنظيم بما يمنع الأذى ويقوي الجانب كما في قوله تعالى ﴿وَعَزَّزْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا...﴾^(٢)، وقوله ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ...﴾^(٣)، وقوله ﴿لَتَقُوْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَعِزُّوهُ﴾^(٤).

أما شرعا فقد تعدد تعريفات التعزير، فهو عند البعض "العقوبة للمشروعة على جنابة لآحد فيها"^(٥)، وعند البعض الثاني هو "تأديب دون الحد من العزير بمعنى الرد والردع"^(٦)، وعند آخرين هو "ارتكاب جنابة ليس لها حد مقرر في الشرع، سواء كانت الجنابة على حق الله كترك الصلاة أو الصوم، ونحو ذلك أو على حق العبد بأن أذى مسلما بغير حق، بفعل أو بقول يحتمل الصدق والكذب"^(٧)، وعند البعض الخامس

(١) انظر مادة عزز في: ابن منظور، مرجع سابق.

(٢) المائدة/ ١٢.

(٣) الأعراف/ ١٥٧.

(٤) الفتح/ ٩.

(٥) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٤٧.

(٦) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٢.

(٧) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٧٣.

هو "تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود"^(١)، ورغم التعدد في هذه التعريفات إلا أنها تتكامل في المساعدة على استخلاص بعض الدلالات المهمة لمفهوم التعزير.

وأولها: أنه عقوبة شرعية، ذلك أن كونه تأديبا أو زجرا أو منعا من التماذي في ارتكاب المخظورات فيما لا نص فيه لا يعني أن الشرع قد ترك العنان لمن شاء أن يطبقه بما شاء وفق ما يراه، لأن سلطة تقدير عقوبة التعزير إن خرجت عن الشريعة تحديدا فلا مجال لخروجها عن الشريعة مقاصد وغايات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن للتعزير حججه الشرعية من القرآن والسنة، فضلا على ممارسات الصحابة خاصة من الخلفاء الراشدين^(٢)، ومن ناحية ثالثة فإن الاختلاف في تقدير عقوبة التعزير في حديها الأدنى والأعلى بالمقارنة بعقوبة الحد إنما يعود أساسا إلى اختلاف تفسير الدليل الذي استند إليه صاحب كل رأي، سواء كان منقولا من القرآن، أو مأثورا عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو مشهورا عن بعض الصحابة^(٣)، ومن ناحية رابعة فإن المرادفة بين التعزير وبين السياسة الشرعية كما ذهب بعض الفقهاء-مما سيرد-يفترض في إخضاع التعزير لضوابط هذه السياسة، بحيث تجعل الصفة الشرعية لها تصادف موصوفا يستحقها.

والدلالة الثانية أن السلطة الشرعية لا تطبقه في كثير من الأحيان إلا على ارتكاب جريمة من نوع خاص، أو بعبارة أخرى على ارتكاب معصية لها سماتها وخصائصها. ذلك أن المعاصي ثلاثة أنواع، أولها ما فيه الحد وقد تضاف إليه الكفارة كالسرقة، وغير

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٣٦. وانظر بعض التعريفات الأخرى المشابهة في: د. محمد سليم العوا، محاضرات التشريع، مرجع سابق، ص ٤٥، د. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص ٢٧٠، سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٩٨، عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٨٥.

(٢) انظر تفاصيل التعزير في: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٤٦ وما بعدها، سيد سابق، ج ٢، ص ٤٩٧-١٩٨.

(٣) اختلف في مقدار التعزير فذكر الكاساني أن لا خلاف بين الحنفية أنه لا يبلغ التعزير الحد لما روى في الحديث "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" إلا أن أبا يوسف صرف الحد المذكور في الحديث على الأحرار، وزعم أنه الحد الكامل لا حد المالك لأن ذلك بعض الحد وليس بحد كامل، ومطلق الاسم ينصرف إلى الكامل في كل باب، ولأن الأحرار هم المقصودون في الخطاب وغيرهم ملحق بهم فيه، انظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٤، وذكر الصنعاني أن الأصل في مقدار التعزير حديث "لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى" وقد ذهب إلى الأخذ بالحديث الليث وأحمد وإسحاق وجماعة من الشافعية وذهب مالك والشافعي وزيد بن علي وآخرون إلى جواز الزيادة في التعزير على العشرة، ولكن لا يبلغ أدنى الحدود، وذهب القاسم والهادي إلى أن يكون التعزير في كل حد دون حد جنسه. وقد علق الصنعاني بأن أصحاب المذاهب لم يكن لهم دليل إلا فعل الصحابة، وأن فعل بعض الصحابة ليس بدليل ولا يقاوم النص الصحيح، ولو بلغ حديث "لا يجلد فوق عشرة أسواط" الشافعي لقال به، لأنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي، كما أن الحديث لم يبلغ مالكا، ولو بلغه ما عدل عنه، ومن ثم فقد وجب على من بلغه الحديث أن يأخذ به. انظر: سبل السلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٨-٤٩، وانظر ما أورده الشوكاني في نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٤٨-١٥١، وانظر أيضا: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٤٨.

ذلك من جرائم الحدود والقصاص والدية، والأصل في هذا النوع من المعاصي أن عقوبة الحد تغني فيه عن التعزير، لكن إذا اقتضت المصلحة العامة أن يجتمع التعزير والحد فلا بأس، وهذا هو اتجاه المذاهب الأربعة، والنوع الثاني ما فيه الكفارة ولاحد فيه كالوطء في رمضان وفي الإحرام، وقد اختلف الفقهاء في جريان التعزير في هذا النوع من المعاصي فرأى البعض أن لا تعزير فيه اكتفاء بالكفارة، ورأى آخرون، رأيهم الأرجح أنه لا يجوز أن يجتمع مع الكفارة التعزير، والنوع الثالث ما لاحد فيه ولا كفارة، الشروع في السرقة، وأكل الميتة، وهذا النوع من المعاصي لا عقوبة عليه إلا التعزير^(١).

والدلالة الثالثة: أن التعزير تأديب إصلاحي، فصفة الإصلاح لا تنفصم عنه أيا كان شكل التأديب الذي يستنبطه، ذلك أنه إذا كان مشرعا فيه استخدام الوعظ، والتهديد، والتوبيخ، والحبس، والصلب، والقتل، والغرامة، والتشهير، والنفي، والضرب، والتحرقيق، فكل عقوبة من هذه العقوبات رغم اختلاف طبيعتها ودرجة الزجر فيها مقصود منها تصفية العصية بتوقيع الجزاء الديني عليها^(٢)، إما ليعود من ارتكبتها ليكون عنصرا صالحا بعد تعزيره، أو ليزه من المجتمع إن لم يكن ثمة تعزير سوى ذلك، وذلك بعض نصرة المسلم الظالم في حديث "انصر أخاك ظالما ومظلوما"^(٣).

والدلالة الرابعة أن اتساع نطاق عقوبة التعزير يضيء على السياسة الجنائية الإسلامية صلاحية استيعاب ما قد يتجدد من أفعال إجرامية بقطع النظر عن زمانها ومكانها، ولهذا أهميته من جهة أن جرائم الحدود معدودة لا تتجاوز سبعا في أوسع الأقوال، وأربعا في أضيقتها، وجرائم القصاص هي جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو الحرب أو الضرب، وما وراء هذه الجرائم فعقابه يدخل في نطاق التعزير^(٤)، فكان التشريع الجنائي الإسلامي يحاصر الجريمة ويردعها في أي صورها، وبذلك يستقيم أمن المجتمع المسلم باستقامة وتكامل أدوات ووسائل التصدي لمصادر الجريمة.

والدلالة الأخيرة أن تعدد أشكال عقوبات التعزير يلازم تعدد درجاته، فمن استحق الضرب يضرب، ومن استحق الحبس يجلس، ومن أتى غير ذلك يعاقب حسب جرمه، وهكذا تلاحق الجريمة في كافة صورها، وهذا يؤكد صدق مقولة "إن التعزير هو أوسع أنواع العقوبات نطاقا في الفقه الجنائي الإسلامي، وهو لمرونة قواعده من أصدق الأدلة على صلاحية الجانب الجنائي في الشريعة الإسلامية للتطبيق في عصرنا هذا، وفي كل

(١) أورده عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٠-١٣٣، وانظر أيضا: سيد سابق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٢) انظر في أشكال عقوبات التعزير: مخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص ٢٨٣ (أ) - ٢٨٤ (ب)، مخطوط أمين دده أفندي، مرجع سابق، ص ٤٧-٥٢، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٤٨.

(٣) انظر: تعليق الأصفهاني على الحديث في مادة عزز في: المفردات، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(٤) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٤٥.

النقطة الثانية: التعزير والسياسة الشرعية

فرق بعض الفقهاء بين المعنى العام للسياسة الشرعية من حيث كونها القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم في الدنيا والآخرة، وبين المعنى الخاص لها من حيث كونها مرادفة للتعزير^(٢)، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير، وذكر ابن عابدين ما يفيد أن من الفقهاء من اقتصروا على إطلاق أحدهما دون ذكر الآخر، مما يدل على نفس المعنى^(٣)، والسياسة الشرعية المرادفة للتعزير لا تعلق أن تكون - كما عرفها في حاشيته "تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد.. أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها. فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم"^(٤).

ولاشك أن الربط بين السياسة الشرعية والتعزير على أساس الترادف يعني من ناحية أولى ضرورة عدم الخلط بين المعنى العام للسياسة الشرعية والمعنى الخاص لها، ذلك أن التعزير كمعنى خاص لا يعلو وأن يكون جزءا من مقتضيات المعنى العام، وهو القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم في الدنيا والآخرة - كما سبق - وهذا يتحقق بكافة الوسائل الشرعية، والتعزير بعضها^(٥)، وقصر السياسة الشرعية عليه فقط فيه تضيق لمعناها، وتضييق لمقاصد الشرع منها ومنه، وقصور إدراك العلاقة بين السياسة والدين في شريعة الإسلام.

ومن ناحية ثانية فإن استعمال التعزير والسياسة الشرعية مرادفين يؤكد أن مسؤولية الحاكم المسلم في العمل بالتعزير كمعنى خاص للسياسة الشرعية هو جزء لا يتجزأ عن مسؤوليته في العمل المقتضي المعنى العام لها، ويأتي دور القضاة في تنفيذ السياسة الشرعية ليس أقل أهمية من دور الحكام في ذلك، وإن كان بعض الفقهاء لم يروا العمل بالتعزير لغير الحاكم إلا لثلاثة، الأب لولده، والسيد لرفيقه، والزوج لزوجته^(٦)، أما الذين أباحوا

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٥٢.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) ويقع التعزير في تحقيق المصلحة العامة على ضريين، إذا ارتكب فعلا ملامس هذه المصلحة أو النظام العام، أو إذا وجدت حالة توذيها أو النظام العام، وجمالية نظام الجماعة المسلمة أو صوالجها العامة تقتضي نصورا مرنة تلائم كل وقت وأن، وكل ظرف حال، وليس أكثر في ذلك من هذا الذي جاءت به الشريعة، لأن من استطاع أن يفلت من التصور القاطعة لن يستطيع أن يفلت من التعزير. انظر: مزيدا من التفاصيل في: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠ وما بعدها.

(٦) انظر ما أورده الصنعاني في سبل السلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥١-٥٢.

العمل للقاضي بالتعزير فقد أوقفوا ذلك على ما جرى عليه العرف والاصطلاح والتنصيص في الولايات^(١).

النقطة الثالثة: التعزير ومصدر التجريم في المجتمع المسلم:

قد يبدو أن ما تعطيه الشريعة من سلطة للحاكم المسلم أو سلطات الدولة المختصة لمواجهة عناصر الإجرام يعارض القاعدة العامة التي مقتضاها أن سلطة التجريم والإباحة من السلطات التي يملكها في نظر الإسلام الله سبحانه وتعالى، مما يؤدي إلى ازدواج في مصدر التجريم داخل المجتمع المسلم، وهذا غير صحيح من أكثر من جهة.

أولها أن التكليف الأساسي الذي تدور حوله واجبات الحاكم المسلم والجماعة المسلمة، والفرد المسلم هو حفظ المصالح الأساسية التي تقرها الشريعة أو التي لأجلها أنزلت الأحكام متعلقة بحفظ الأمور الخمسة الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقد قرر الفقهاء أن للحاكم سلطة العقاب على أي اعتداء على أي منها، وقد تكون هذه السلطة تنفيذية بمعنى تطبيق أحكام محددة كما في جرائم الحدود والقصاص، وقد تكون تشريعية وتنفيذية بمعنى الاجتهاد لتحديد العقاب أولا ثم السعي إلى تطبيقه ثانيا، سواء كان الفعل الإجرامي محمدا في الشريعة ولكنه بلا عقوبة، أو كان من الأفعال الضارة بالجماعة، ورأى الحاكم المسلم ضرورة تجريمه، ومن ثم معاقبته^(٢).

وثانيتها أن سلطة الحاكم في التجريم تدخل في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي تنفيذ لأمر إلهي صريح "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"^(٣)، ومن مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يترك لهذا الحاكم مزيد من السعة خارج النصوص المحدودة في القرآن والسنة لمجابهة الجريمة، وهنا لا يصح الادعاء بأن سلطاته في ذلك مطلقة، لأنه لا يعاقب إلا على فعل إجرامي، ولا يعاقب عليه إلا مجتهدا في تنزيل الأصول المنزلة عليه^(٤).

وثالثها أن القرآن والسنة لم يتعرضا بتفصيل لكافة أشكال الأفعال الإجرامية في كل زمان ومكان، وإنما تعرضا لبعضها، ومن ثم فإذا استجد من هذه الأفعال شيء فليس هناك إلا مسلكان للتعامل معها، أحدهما تعطيل القدرة على تقويضها بحجة أن الأصول المنزلة لم تشرع لها عقوبات، وهذا حرج وتضييق في فهم هذه الأصول، وقصور بها عن حكم الزمان والمكان بإطلاق، أو تفجير القدرة الاجتهادية لمواجهة ما لا يتعارض مع

(١) انظر مخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص ٢٨٢ب، ومخطوط أمين ددة، مرجع سابق، ص ٤٦. وانظر أيضا: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٣.

(٢) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٣) آل عمران/ ١١

(٤) انظر: العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص ٧٤.

نصوص الشريعة العامة وقواعدها الكلية، وهذا حفظ لها، وحفظ للمجتمع الذي يسعى إلى ضبط منهجه وحرركته على أساسها.

ورابعها أن التعزير كما سبق من السياسة الشرعية في معناها العام، فإذا ما قيدت حركة الحاكم المسلم-باعتباره المسؤول الأول عن استقامتها- في استعمال كافة ما يصلح هذه السياسة بما في ذلك التعزير، فقد فُتح باب للمفاسد في المجتمع المسلم، ودرء المفاسد-بالتعزير وبغيره-مقدم على جلب المصالح.

النقطة الرابعة / بين التعزير والحد في التصدي للجريمة:

رغم تكامل التعزير والحد-على اختلاف أنواعهما- في احتلال مكانة هامة في التشريع الجنائي الإسلامي، إلا أنه ثمة مناح للفرقة بينهما. وقد ذكر الفقهاء منها:

١- أنه إذا انفرد التعزير بحق السلطنة وحكم التقويم ولم يتعلق به حق آدمي جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلح في العفو، أو التعزير، ولو تعلق بالتعزير حق لآدمي كالتعزير في الشتم والمواثبة ففيه حق للمشتوم، والمضروب، وحق السلطنة للتقويم والتهذيب، فلا يجوز لولي الأمر أن يسقط بعفو حق المشتوم والمضروب، وعليه أن يستوفى له حقه. فإن عفا المضروب والمشتوم كان ولي الأمر بعد عفوهما على خياره في فعل الأصح، فإن تعافوا عن الشتم والضرب قبل الترافع إليه سقط التعزير الآدمي، واختلف في سقوط حق السلطان عنه والتقويم بين مؤيد لذلك ورافض له. أما في الحد فلا تجوز الشفاعة، ولا مجال للعفو ما دامت قد بلغت السلطة المختصة بتطبيق عقوبته.

٢- أن التعزير يوجب الضمان لما نتج عنه من التلف وذلك عند الشافعية، أما عند مالك وأبوحنيفة لم يجب الضمان، وذكر ابن قدامة الحنبلي أنه عقوبة مشروعة للردع والزجر فلم يضمن ما تلف بها، أما الحد فلا مجال لضمان ما يحدث عنه من تلف لأنه عقوبة مقدرة.

٣- أن الفقهاء اختلفوا في واجب الأئمة في العمل بالتعزير رغم أن الشريعة أعطت لهم سلطانا في ذلك، فقال مالك وأبوحنيفة أنه واجب إذا رآه الإمام، وقال الشافعي ليس بواجب، وذكر الحنابلة أن ما كان منه منصوبا عليه كوطء الجارية المشتركة، وجارية امرأته فقد وجب امتثال الأمر فيه، وما لم يكن منصوبا عليه إذا رأى الإمام المصلحة فيه أو علم أنه لا ينزجر به فقد وجب، لأنه زجر مشروع لحق الله تعالى، أما في الحدود فقد اتفقوا على واجب الأئمة في إقامتها.

٤- أن التعزير تأديب يتبع المفاسد وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور كما حدث في نصر بن حجاج وابن عمه، أما الحدود المقدرة فهي لا توجد في الشرع إلا في معصية.

- ٥- أن تخيير الإمام في نوع العقوبة يدخل في التعازير مطلقا، ولا يدخل في الحدود إلا في الحراة، على اختلاف الآراء في ذلك مما ورد سابقا عن العقوبات فيها.
- ٦- أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فرب تعزير في عصر يكون إكراما في عصر آخر، ورب تعزير في بلد يكون إكراما في بلد آخر، لكن الحدود لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار.
- ٧- أن التعزير يختلف باختلاف الجاني والمجني عليه والجناية، وقد نقل ابن فرحون عن ابن قيم الجوزية ما يفيد ذلك^(١)، أما الحدود فلا تختلف باختلاف أحوال فاعلها^(٢).

(١) انظر نص هذا النقل أورده د. أحمد فتحي بهنسي، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) انظر نواحي هذه الفروق في: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٣٦-٢٣٩، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٤٨-٣٤٩، ومخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص ٢٨٣ (أ) - ٢٨٤ (ب)، أمين دده، مرجع سابق، ص ٤٨-٥٤، ابن فرحون، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٠ وما بعدها.

الفصل الثاني

الأمن وحركة التعامل الخارجي

يجيء الأمن في حركة التعامل الخارجي ليكمل ما سبق البدء به عن موقعه في حركة التعامل الداخلي، رغم ما بينهما من اختلاف في العناصر الفاعلة، والأدوات، والإطار التنظيمي، والبيئة وكل ذلك لابد أن يلقي بظلال تأثيره على الممارسات الناتجة عن الحركة في كلا التوجهين، ورغم ذلك تأبى طبيعة التشريع الإسلامي إلا أن يكون رداؤها-أي الحركة-القيمي واحدا. وهذه الملاحظة لها أهميتها خاصة في ضبط التعامل الخارجي، لأنه يفترض تفاعل المجتمع المسلم مع مجتمعات أخرى قد تتباين مواقفها منه، وقد لا تتورع عن تحطيم أية قيمة في تعاملاتها معه، ولأجل أن لا ينساق المسلمون وراء هذا التحلل القيمي كان إلزامهم من أعلى-أي من الشرع-بإرتداء الرداء القيمي، إن في صياغة المبادئ التي يستند إليها الأمن خارجيا، أو في وجهاته، أو في مصادر الخطر التي قد تهدده، أو في وسائل التصدي لها.

وهذا التميز الإسلامي يدخل في عداد مفقودات التعامل الدولي المعاصر، ومظاهر ذلك عديدة فمنذ إعلان الانتصار للقوة عند رواد الفكر الواقعي، ومنذ سيادة منطقها كسند للشرعية في تصرفات كثير من الوحدات الدولية، والعالم تستبد به دواعي الاضطراب والتهديد، التي بلغت قممها مع قيام الحربين العالميتين الأولى والثانية، ثم إن لغة المصالح القومية التي تتحدث باسمها كثير من الدول-وإن لم تظهرها مباشرة- لم تعد تدع مجالاً للثبات على المبدأ القيمي بل سارت القيم وراء المصالح، حتى فرغت من مضامينها الأخلاقية، ويأتي فشل المنظمات الدولية سواء العالمية، أو الإقليمية كدليل آخر على تحطيم الجدار القيمي في التعامل الخارجي، بعد أن حكم أعضاء هذه المنظمات أنفسهم-بمخاض-عن حلول لمشكلاتهم الأمنية-لما لم يجدوا عندها مخرجا-دون أدنى قيد، إلا ما يملكون من قوة ومدى ما يتيح لهم الطرف الدولي من حرية التصرف في استعمالها، ليس قوة السلاح فقط، ولكن قوة الحفاظ على أمنهم بشتى الطرق.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الفصل ينبغي ملاحظة أن الباحث لا يعرض خلاله لنظرية العلاقات الدولية في الإسلام، ذلك ليس هدف التحليل هنا، ولا يتسع له المقام، وما يرمي إليه الباحث هو رؤية الأمن في هذه العلاقات، أو بمعنى أدق التنظير له من خلال علاقات المجتمع المسلم بغيره، وبالتالي فسوف يتم التعرض لها بالقدر الذي يفيد في إبراز وتوضيح هذا التنظير.

المبحث الأول

مبادئ الأمن في التعامل الخارجي

ينطلق المجتمع المسلم لتحقيق أمنه خارجيا من مبادئ واضحة لاتقل في أهميتها وضرورة ضبطها لحرركته في التعامل الخارجي عن مثيلاتها من المبادئ التي تحكم حركته لتحقيق أمنه داخليا. ويمكن القول بناء على ذلك أن من مجموع كلا النمطين من المبادئ تؤسس القاعدة العامة للتعامل السياسي المسلم، دون ازدواج أو تناقض في وجهته.

المطلب الأول

تأسيس علاقة المسلمين بغيرهم على نشر الدعوة

استغرقت قضية أصل علاقة المسلمين بغيرهم-ولازلت تستغرق-حيزا هاما في فكر الباحثين المسلمين، حتى غدا البحث فيها أساسا لمعظم من تحدثوا عن العلاقات الدولية، أو العلاقات الخارجية في الإسلام، وبين عرض الرأي، و الرأي الآخر ضيعت معالم القضية، واستهلكت في جدال فقهي متشعب المناحي، من هنا فإن محاولة الوصول إلى خطوط عامة تحكم أصل علاقة المسلمين بغيرهم لها أهميتها العلمية والعملية وهذا ما دعا الباحث إلى الوقوف أمام هذه القضية من زوايا ثلاث.

الزاوية الأولى: أهمية وضع الخطوط العامة في هذه القضية:

وتركيها عدة اعتبارات، فوضع هذه الخطوط لم يعد في حاجة إلى مزيد من الزرف الفكري أو الاختلاف المذهبي.

إن عدم حسم هذه المشكلة، أو الاتفاق على كلمة جامعة بشأنها هو الذي أوقع كثيرا من قيادات المسلمين في خطأ الاجتهاد الشخصي لتصور أصل هذه العلاقة فإذا بهم يتوزعون شيعا وأحزابا، فدخل بعضهم في علاقات لا تتفق ومصالح المسلمين، واستضعف بعضهم بفعل التخلف فقبل ما فرض عليه من علاقات غير متكافئة مع غيره، وقطع بعضهم علاقاته بأمثاله من المسلمين في الوقت الذي حرص فيه على إزالة ما يعكر صفو علاقاته مع غير المسلمين، ولبس بعضهم حلية الإسلام في علاقاته، ولسان حاله يكشف عن تناقض كبير مع قيمه وأحكامه في كثير من الأحيان.

ثم أن وضع الخطوط العامة لأصل العلاقة مع غير المسلمين يتيح للدارسين والباحثين المسلمين الفرصة لإعادة النظر في كثير من المقولات والآراء التي قدمت اجتهادا في هذا المجال، ومن يدري فقد يساعد ذلك على تشجيع هؤلاء الباحثين ودفعهم إلى مزيد من الاجتهاد في صياغة مبادئ العلاقات الدولية في المفهوم الإسلامي، هي أحد حقول

المعرفة السياسية الإسلامية المهمة، بل والمتخلفة رغم محاولات الكتابة فيه، إذ ما قورن بنظريات ومناهج تحليل العلاقات الدولية في المنظور الغربي.

كذلك فإن التوصل إلى هذه الخطوة الهامة يشكل التزاما على قيادات الأمة وشعوبها، فإذا عرف أصل علاقاتهم بغيرهم - وهو لا يبد إلا أن يكون واحدا اتساقاً مع عقيدة التوحيد، وإن تفرعت عنه مبادئ تفصيلية تحكم تنفيذها.

من هنا يصير من حق غير المسلم مطالبة المسلمين بما أظهروه من أصل لتعاملهم بل ويحق له محاكمتهم إلى هذا الأصل ومقاضاتهم من خلاله.

ويرتبط بما سبق أن وضع تصور عام لأصل علاقة المسلمين بغيرهم يقيم الحجة بالمقابل على هؤلاء الغير إذا ما انتهج أي منهم سياسة تخالف ما أظهره المسلمون من قواعد للتعامل معهم، أو ما طالبوا الغير من إقامة علاقاته معهم على أساسه، وإذا كان لغير المسلم الحق في مطالبتهم ومقاضاتهم وفق ذلك، فإن للمسلمين الحق بالمقابل في إظهار غيرهم الاتساق مع ما أعلنوه، بل ويصير لهم الحق كذلك في مقاضاته بناء عليه.

وفضلاً على ذلك فإن وجود هذا التصور سيؤدي إلى تطبيع العلاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية في المجتمع السياسي المسلم ومتطلبات تأصيل العلاقة، مما يحدث التكامل بينهما ومن ثم التكامل في أهداف حركة التعامل الدولي، أما غياب هذا التأصيل أو تميعه حسب متطلبات الحال والمواقف، أو إحداث التناقض فيه فمآله قطع عرى الصلة بين وجهي التعامل السياسي، بحيث يبدو وجهه الداخلي في صورة مختلفة عن وجهه الخارجي، ليظهر من خلالهما المجتمع المسلم وكأنه مزدوج الشخصية والهوية.

الزاوية الثانية: ملاحظات عامة على الدراسات التي تعرضت للقضية:

لا يورد الباحث الدخول في تفاصيل الدراسات التي تعرضت للآراء التي قيلت في أصل علاقة المسلمين بغيرهم، فقد درجت هذه الدراسات -أغلبها- على ذكر رأيين مشهورين في هذا الشأن، أحدهما بني أصل العلاقة على مبادئ السلم، والآخر بناه على مبادئ الحرب، وقد استند كل رأي على بعض الحجج، وقناعة الباحث أن تكرار هذين الرأيين وحججهما لا حاجة إليه، بعد أن كفته هذه الدراسات مؤنة هذا الدور، وإن كان ذلك لا يجحّب ضرورة الاقتراب منهما^(١)، لكن النظرة الأولية إلى كثير من هذه الدراسات

(١) انظر: بعض هذه الدراسات في: مقدمة تحقيق كتاب الشيباني، السير الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤-٦٢، د/عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٦٤-٨٤، د. محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، محاضرات غير منشورة، أقيمت على طلبة دبلوم الدراسات العليا بقسم القانون العامة، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ١٩-٢١، د. جمال الدين محمود، الإسلام وقضية السلام والحرب، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٠، ص ٣٠-٣٥، د. عارف خليل أبو عياد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص ٢٧٣-٢٨٤، د. حديجة أحمد أبوأثلة، مرجع سابق، ص ١١١-١٢٢، د. حامد ربيع، الإسلام-

تسمح بإيراد عدة ملاحظات عليها.

وأولى هذه الملاحظات غلبة الطابع الدعائي الإنشائي، الأمر الذي أغرق كثيرا منها في متاهات الاختلافات الفقهية الكثيرة، وأوقعها في شرك إيراد الآراء دون تمحيص حقيقتها أو مصادرها، أو اختيار التناسق في عرضها من عدمه، والتكرار بحيث يكاد يكون ما أوردته بعض الدراسات من آراء هو نفسه ما أوردته دراسات أخرى.

الملاحظة الثانية أن الاختيار الغالب بين الرايين اللذين قبلا في أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم كان لصالح من قالوا بالأصل السلمي في العلاقة، وكان هذا الاختيار عادة ما يتم -إلا نادرا- بنقض حجج الرأي الآخر، دون مناقشة حجج الرايين معا، أي أنه نادرا ما كانت تقوم المقارنة المنهاجية بين الحجج، للخلاص إلى رأي منها، والملاحظة الثالثة الانتصار للواقع المتردي، كان أحد المبررات التي ساقته البعض إلى تفضيل خيار السلام كأصل للتعامل الدولي في المفهوم الإسلامي، تبريرا لفشل بعض السياسات أو رغبة في إعلان الاستناد إلى الشريعة ولو مظهريا، أو سعيا إلى اكتساب موافقة الأمة على بعض القرارات أو محاولة لإيجاد منفذ يبيح الدخول في علاقات غير متكافئة مع غير المسلمين، ولو كانوا ممن مردوا على الكفر بالإسلام وقتال المسلمين، واحتلال أراضيهم، ولعل ماصدر عن بعض العلماء الرسميين من أباحة علاقات السلم والصلح مع اليهود يدخل في هذا القليل بصورة مباشرة خاصة بعد قياس الصلح معهم على صلح الحديبية في صدر الإسلام^(١).

والملاحظة الرابعة، التجاء البعض في تكييف المسألة إلى لي أعناق بعض النصوص المنزلة، ولو كان في مضمونها ما يخالف ما أوردته من حجج، وهذا أمر كان متوقعا مادام الرائد لدى هؤلاء هو الانتصار للرأي، ولو كان بتشويه وجوه الحقائق، وتفسير

= والقوى الدولية، مرجع سابق، ص ٩٣-١٠٢، مقدمة ترجمة د. محمد حميدا لله، دولة الإسلام، مرجع سابق، ص ٧-٩، د. مجيد خلوري، الحرب والسلام، ص ٧٥-٧٩، محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، القاهرة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦١، ٢٨-٣١، الشيخ فيصل مولوي، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين، بيروت: دار الرشد الإسلامية، ١٩٨٧، ص ٩ وما بعدها، د. حامد سلطان، مرجع سابق، ص ٢٤٥-٢٥٥، د. عبد الخالق النواوي، العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤، ص ٣٢ وما بعدها، د. وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٩٣ وما بعدها، د. مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص ٣٣٩ وما بعدها.

Hosny M.Gaber, op. cit., pp. 262-265, Majid-duri, The Islamic Law of Nations, op. cit., p.10-19, Afzalur Rahman, op. cit., pp. 342, Majid Khadduri, "The Islamic Theory of International Relation and Its Contemporary Reference" in J. Harris Proctor. Islami and International Relation, New York: Fredrick A. preger, Publishers. 1965. pp. 29 - 39.

(١) انظر في بيان خطأ هذا القياس: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٩٠-١٩١.

الأحكام الشرعية كما يفرض فقه الواقع، وقد جاءت فتوى البعض بشأن إباحة التعامل مع اليهود مليئة بمغالطات من هذا النوع، وهذا رأي سبق إليه بعض علماء المسلمين، ممن تصدروا لقضية الصلح والسلام مع اليهود بالدراسة والتعليق^(١).

والملاحظة الخامسة، الميل إلى تسفيه الرأي الآخر بفعل الانتصار للرأي^(٢)، ولو كان في الرأي الآخر منطق مقنع وحجة دامغة، وهذه آفة أخرى من آفات تبادل الحوار بين علماء المسلمين، مع أن الأمر بتبيين حقائق الأمور مما أمر الشرع به "فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين"^(٣).

الزاوية الثالثة: ضرورة إعادة النظر فيما قيل عن أصل العلاقة:

الواقع أن ما يدفع الباحث إلى المطالبة بإعادة النظر فيما قيل عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم - السلم، أو الحرب - هو قناعته بأن ثمة رأياً آخر ينبغي أخذه في الاعتبار، لأنه قد يشكل حلقة الوصل بين الرأيين التقليديين في هذه المسألة، بشكل قد ينهي أو يضيّق فجوة الجدل حول أمر لا ينبغي الاختلاف فيه بين علماء الأمة وقيادتها.

ونقطة البداية في هذا الرأي هي أن المسألة لا يجب أخذها بهذا التحديد الجامد القاطع، فإما سلم أو حرب، ولاتالث بينهما، وكأن المسلمين إما أصحاب رايات بيضاء تستر خلفها أياد ممتدة لتصافح كل من يقابلها باسم السلام، سواء دخل في الإسلام أم لم يدخل فيه، أو أصحاب سيوف مسلولة، تستر من ورائها أياد تمتد لتقطع رقاب الناس، ما لم يسلموا، إن النظر هنا يجب أن يمتد إلى المنطلق الذي يستتر من خلفه كل من السلم أو الحرب أو الذي يفرض أحدهما دون الآخر، وهذا المنطلق في رأي الباحث إنما هو نشر الدعوة إلى الله تعالى بعالمية منطقتها ﴿قل يا أيها الناس إنني رسول الله إليكم جميعاً﴾^(٤)، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾^(٥)، وتكليف الأمة بالقيام بنشرها ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(٦)، واعتبارها من أفضل أعمال المسلم ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾^(٧)، ولا يفرض منطق الدعوة إلا

(١) انظر رأي د. محمد سليم العوا في هذا الشأن، وما أوردته من فتاوى عن حدود الصلح والسلام مع إسرائيل، وخاصة فتوى الشيخ حسن مأمون، مفتي الديار المصرية السابق، وفتوى الأزهر الصادرة في ١٣٢٥هـ، ١٩٥٦م، في المرجع السابق، ص ١٩١-١٩٦.

(٢) انظر على سبيل المثال ما ورد في: د. عارف خليل، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص ٢٨٠-٢٨٤.

(٣) المحررات/٦.

(٤) الأعراف/١٥٨.

(٥) سبأ/٢٨.

(٦) آل عمران/١٠٤.

(٧) فصلت/٣٣.

جو تسوده الحكمة والموعظة الحسنة ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^(١)، والقول الحسن ﴿وقولوا للناس حسنا﴾^(٢)، ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ان الشيطان ينزغ بينهم ان الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا﴾^(٣)، ولين الجانب ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾^(٤)، وغير ذلك مما يلزم لتوصيل الدعوة إلى حيث يؤمن الناس بالتوحيد، أو يرفضونه، أو يقبلون ما يفرض من التزامات مقابل الثبات على دينهم^(٥)، وهكذا تصير الدعوة وهي أصل ثابت مستقر سابقة للحرب والسلام، وهما متغيران، لأنه إنما يأتي تطويع أحدهما تبعاً للموقف منها فإن استلزم- أي الموقف- السلم كان واجباً الالتزام به، وإن استلزم الحرب لم يكن للإبطاء في الدخول فيها عذر، فكانهما يدوران حيث دار الموقف من الدعوة ولا ينشأن ابتداءً، أو سابقين لها.

وهذا له دلالة فمن ناحية أن هذا التفسير يعد رأي الباحث من أكثر الآراء اتساقاً مع ماورد في الأصول المنزلة، فكثير من الآيات والأحاديث جعل السبق في التعامل مع غير المسلمين هو الدعوة إلى الله، وقد سبق إيراد بعض نماذج آيات أكدت ذلك، وكذلك ينبغي تفسير الأحاديث التي أمرت بالقتال مثل حديث "اغدوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغدوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا.." ^(٦)، وحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى" ^(٧)، وإلا ما كان إقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على الإرسال إلى ملوك الدول وعظماؤها يدعوهم إلى الإسلام، ويشهرهم بالسلم في حالة إسلامهم، ويحذرهم القتال والهلاك في حالة الإصرار على كفرهم ^(٨).

(١) النحل/ ١٢٥.

(٢) البقرة/ ٨٣.

(٣) الإسراء/ ٥٣.

(٤) آل عمران/ ١٥٩.

(٥) انظر: بصفة خاصة بعض أبعاد عملية الإقناع والاعتناع في الدعوة إلى الله في المقدمة الرصينة التي كتبها د. إسماعيل الفاروقي في:

Abdulhamid Abu Sulayman. the Islamic theory of International Relations.,
washington, D.C.IIT, 1981, pxxix.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٧-٣٩.

(٧) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٣٤، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٧٨-٨٣.

(٨) انظر نصوص هذه الرسائل في: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٦-١٨٧، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ١٤٦ وما بعدها، أحمد زكي صفوت، جبهة رسائل العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧ وما بعدها.

ومن ناحية ثانية فإن هذا التفسير يوضح لماذا سبق الإعلام بالدعوة وبدائل التعامل معها وضرورة تحديد الموقف منها للإذن بقتال النظم والممالك غير المسلمة التي ناصبت المسلمين العداء في عصر الخلافة، والشواهد على ذلك كثيرة، منها. قول عمر بن الخطاب- وهو يأمر ولاته بمقاتلة من أبى الدعوة وأصر على الكفر دون من دخل فيها- "بسم الله، وعلى عون الله، امضوا بتأييد الله، وما النصر إلا من عند الله، ولزوم الحق والصبر، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، ولا تجنبوا عند اللقاء، ولا تمثلوا عند اللقاء"^(١)، ومنها كذلك قول النعمان بن مقرن وهو يعلم ملك الفرس بأصل تعامل المسلمين مع غيرهم-وقد ذهب يقيم الحجّة عليه قبل قتاله- "ثم أمرنا-أي رسول الله صلى الله عليه وسلم-أن نبدأ بمن يلينا من الأمم فدعوهم إلى الإنصاف، فنحن ندعوكم إلى ديننا، فإن أبيتم فالمناجزة، فإن أحببتهم إلى ديننا خلفنا فيكم كتاب الله، وأقمنا عليه، على أن تحكموا بأحكامه ونرجع عنكم وشأنكم وبلادكم، وإن اتقيتمونا بالجزء قبلنا ومنعناكم، وإلا قاتلناكم"^(٢).

ومن ناحية ثالثة، فإن هذا التفسير قد يفض الاشتباك حول ما يقال بإطلاق عن القتال الهجومى، والقتال الدفاعي في الإسلام، ذلك أن القتال لا ينبغي توصيفه إلا من خلال الموقف من الدعوة، سواء سعى المسلمون ابتداء إلى نشرها فحيل بينهم وبين ذلك، فكان القتال، أو سعى غيرهم ابتداء إلى تعطيل مسيرتها بأي شكل كان، فكان أيضا القتال، فما دام القتال هو من أجل الدعوة في جميع الأحوال، وما دام يدور مع الموقف منها، وما دام غرضه في النهاية هو حمايتها والدفاع عنها وصيانة أمنها، فلا فرق إذا بين أن يكون هجوميا أو دفاعيا^(٣).

ومن ناحية رابعة، فإن الجو العام الذي يجب أن تقدم فيه الدعوة بعيدا عن الإكراه حيث الحكمة والموعظة الحسنة، والقول الحسن، ولين الجانب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن أن يكون ميرا للقول بسبق السلم للدعوة، لأن هذا الجو إنما يشكل وضعاً طارئاً، أو مرحلة مؤقتة يفرضها منطق الدعوة ذاته، وليس أبدياً وإنما يصير كذلك إذا دخل غير المسلم فيها، أو قبل التزاماتها، ولكنه ينقلب رأساً على عقب في حالة رفضها والصد عنها.

ومن ناحية خامسة، فإن هذا التقسيم لا يعدوا أن يكون مقدمة تحمل الدعوة إلى إعادة النظر في كثير من المسلمات الفقهية في الدراسات السياسية الإسلامية، بحثاً عما

(١) انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٣) انظر: دحضا لهذه الأزواجية في آراء كل من أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وحسن البنا في رسالة الجهاد في سبيل الله، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٩٧٧، ص ٥٠-٥٢، ص ٨٥-٨٧، ص ٩٩-١١٢.

هو أجدد لقيادة الواقع المعاش، لا رغبة في رفض ما قدمه الفقهاء، ولا سعيًا إلى الشهرة، وفق مبدأ أن المخالفة هي أقرب الطرق إلى الظهور، ولا أملا في الخروج من ضغط هزيمة الواقع المسلم بمحاولة ابتداع ما هو جديد ولو كان بلا سند أو دليل شرعي.

المطلب الثاني

الولاء والبراء وحدود الحركة لتحقيق الأمن

الواقع أن الدلالات السياسية لمفهوم الولاء والبراء من القضايا التي لا تزال مهمة، وتحتاج إلى مزيد من الاهتمام، رغم تناول المفهومين من مباحث العقيدة، وولاية الرحمن وولاية الشيطان، وعلاقات المسلمين بغيرهم، من كثير من الزوايا العقيدية والفقهية.

والمفهومان يكتسبان أهمية خاصة في الحديث عن الأمن في التعامل الخارجي ليس باعتبار تداخلهما وتكاملهما، حيث أن أحدهما وهو الولاء يقتضي النصر والتأييد، وأن الآخر وهو البراء يقتضي التقيض أي البعد والمفارقة، وإنما يضاف إلى ذلك من جهة أن طبيعة التفاعلات والعلاقات المتداخلة والمتشابكة بين الأمة الإسلامية وبين غيرها من الأمم المعاصرة وعدم وجود خطوط واضحة لما ينبغي أن تكون عليه هذه التفاعلات وتلك العلاقات - وهذه مهمة الولاء والبراء - قد يقع الأمة في دائرة المخطور شرعا، ومن جهة ثانية فإن الولاء والبراء يأتيان - تبعا لذلك - ليشكلا بعض حدود الحركة المسلمة سواء في نطاق العمل الداخلي أو في نطاق العمل الخارجي، وحين تدار هذه الحركة بينهما، يكملهما ما تفرضه بعض المفاهيم الأخرى من حدود كالجهاد، ونشر الدعوة، فقد ضمنت الحركة هويتها الإسلامية، ومن جهة ثالثة لأن الولاء والبراء في حقيقة الأمر سيف يدفع عن الأمة ما يذيب كيانها، أو يصهر أصلاتها نتيجة الجهل أو العجز عن إدارك حقيقة رسالتها، وليس سيفا مسلطا على رقاب أبنائها، يحجم من فاعلية ارتباطهم بحركة العالم حولهم، ومن جهة أخيرة فإن الولاء والبراء عندما يوجهان إلى خارج المجتمع المسلم فإنهما يوجهان إلى غير المسلمين، وحيث إن وجهة الأمن الخارجية مرتبطة بطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم فطبيعي أن تتوثق عرى الصلة بين الولاء والبراء في أبعاده الخارجية.

أولاً : حقيقة الولاء والبراء :

لعل معاني الولاء في اللغة المحاباة، والمناصرة، والمتابعة، والمخالفة وعدم المعادة والطاعة، والمصاهرة^(١)، والواضح أن هذه المعاني تدور حول معنى عام هو الارتباط الذي يدل على الميل إلى الشيء والاقتراب منه، ويتجه الولاء في الأصول المنزلة ليأخذ معنيين، أحدهما محمود، ومفروض على المسلم أن ينتهجه، وهو الولاء العقيدي لله ولرسوله ولصالح المؤمنين لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(٢)، وجاء في الحديث "ألا إن آل أبي - يعني فلانا -

(١) انظر: مادة ولي في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٩٢٠ - ٤٨٢٦.

(٢) المائدة / ٥٥ - ٥٦.

ليسوا لي بأولياء، إنما ولي الله وصالح المؤمنين" (١)، أما المعنى الآخر فهو مذموم ومحظور على المسلم أن ينتهجه، بل الواجب تركه وهجره، وهو الولاء لغير ملته لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرِينَ أَولِيَاءَ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢)، وقوله أيضا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَولِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (٣).

وأما البراء فإن من معانيه في اللغة التباعد، والتنزه، والأعذار، والإنذار، والعداوة، والمعنى العام الذي تستبطنه هذه المعاني هو الانفصال الذي يدل على الهجر والتكريم وعدم الاقتراب من الشيء (٤)، ويتجه البراء في الأصول المنزلة ليأخذ اتجاهها واحدا يقترب من المعنى الثاني للولاء، وهو ترك وهجرة كل ما ينأى بالمسلم عن ملته، ولذلك يقول الله تعالى ﴿وَإِذْ نَادَى مِنْ اللَّهِ رَسُولُهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ. فَإِنْ تَبَتُّمْ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (٥)، وجاء في الحديث "أنا بريء من كل مسلم مع مشرك، قيل لم يا رسول الله؟ قال: لا تراءى ترهما" (٦).

ويمكن في ضوء هذا العرض الموجز للمفهومين استخلاص بعض الدلالات السياسية لهما، ومن ذلك:

أن ولاء المجتمع المسلم وبراءه - أفرادا وجماعات - في علاقته بغيره لا تقوم لهما إلا على أساس عقيدته، فالولاء لا يكون إلا لما يقرب إليها يربط بها، والبراء لا يكون إلا ما يبعد عنها ويفصل عنها، معنى ذلك أن كل ولاء - ومن ثم كل براء - لا يخرج من مجراها، ولا يصب في مصبها لا قيمة له، ولذا يقول ابن عباس "من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، فإنما تال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلواته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مواخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئا" (٧).

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٨.

(٢) المائدة / ٥٧.

(٣) النساء / ١٤٤.

(٤) انظر: مادة بريء في ابن منظور.

(٥) التوبة / ٣.

(٦) انظر: ابن الأثير، ج ٢، ص ٥٧، وقال "يلزم المسلم ويجب عليه أن يبعد منزله عن منزل المشرك، ولا ينزل بالموضع الذي إذا أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر لنا المشرك إذا أوقدهما في منزله، ولكنه ينزل مع المسلمين في دارهم، وإنما كره مجاورة المشركين لأنهم لا عهد لهم ولا أمان، انظر: المرجع السابق.

(٧) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص ٩١.

كذلك فإن الولاء والبراء مادامت العقيدة رائدهما يذهبان عن المجتمع المسلم توقع المكروه من ورائهما، أو خوف أعدائه بسببهما، ذلك لأن معية الله الناتجة عنهما تبصر هذا المجتمع بمواطن القوة والضعف في صفوفه لتخرج به إلى حيث المتعة والعصمة ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور. والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾^(١)، بل ولأن الولاء والبراء على أساس العقيدة يشيدان مجتمعاً متماسكاً هو حزب الله، وحزب الله دائماً هو الغالب ﴿ومن يتول الله﴾^(٢) ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾^(٣).

وهناك دلالة أخرى وهي أن قيادة الأمة كل في أوان هي واجهتها في ضرب المثل على الالتزام بالولاء والبراء، بلا مهادنة أو مراعاة لنظم أو شعوب أو قيادات أخرى غير مسلمة، مادامت لا تقف على أساس ليس من عقيدة التوحيد في شيء، وأسلوب القصر في قوله تعالى ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾، لا يدع مجالاً للجدل، أو التأويل الباطل ولا يترك فرصة للتميع حركة هذه القيادة أو تميع تصورهما لعلاقتها بغير المسلمين، لأن المسألة في صميمها - كما سبق - مسألة عقيدة، ومسألة حركة بهذه العقيدة.

ثم إن الولاء والبراء فوق ذلك أصل علاقات المسلمين ببعضهم، وإن تباعدت بهم الأمكنة أو انقسمت بهم ديارهم لقوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾^(٤)، فكل مؤمن تارك لجميع المكفرات الشرعية تجب حمايته ونصرته وموالاته في كل مكان، وكل من كان بخلاف ذلك وجب البراء منه، والتقرب إلى الله بغيضه ومعاداته، فمن فعل ذلك ليس من الله في شيء، لا في صلة ولا نسبة، ولا دين ولا عقيدة، ولا رباطة، ولا ولاية فهو بعيد عن الله، منقطع الصلة تماماً في كل شيء تكون فيه الصلات^(٥).

ويبقى في تأصيل العقاب الآخروي على الولاء والبراء في الدنيا بسبب فساد العلاقة الناشئة عنهما بعيداً عن منحى العقيدة معناه أن ما قد يكون ظاهره النفع العام أمام قيادة الأمة باسم الولاء والبراء قد تكون عاقبته الخسران الكامل في الآخرة، ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب، وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا. كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾^(٥).

(١) البقرة / ٢٥٧.

(٢) المائدة / ٥٦.

(٣) آل عمران / ٢٨.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(٥) البقرة / ١٦٦ - ١٦٧.

ثانياً : من مستلزمات الولاء والبراء في التعامل مع غير المسلمين :

يفرض الولاء والبراء على المجتمع المسلم بعض الضوابط التي تظهر حركته من أية شوائب قد تخرجه عن طريق العبودية الصحيحة في تعامله مع غير المسلمين، ومن ذلك :

١ - البعد عن إتخاذ الأعوان أو الأنصار أو الدخول في دين يخالف ملة التوحيد، لقوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ذلك أن من اتخذ الكافرين أعواناً وأنصاراً وظهوراً يواليهم على دينهم ويظاهرهم على المسلمين فليس من الله في شيء، أي قد بريء من الله، وبريء الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر" (١).

ويدخل في السياق نفسه قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ. بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ. وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (٢)، فمن اتخذ هؤلاء نصيراً وحليفاً وولياً من دون الله ورسوله والمؤمنين فإنه منهم في التحزب على الله وعلى رسوله والمؤمنون، وإن الله ورسوله منه بريئان، ذلك لأنهم أنصار بعض على من خالف دينهم وملتهم (٣)، وهذا الحكم باق إلى يوم القيامة في قطع الموالاة (٤).

٢ - رفض المهادنة والمداراة والمخادعة على حساب الدين، لقوله تعالى ﴿وَدُوا لَوْ تَدَاهَنَ فِيهِمْ﴾ (٥)، ورفض مثل هذا المسلك له مبرراته، فالمهادنة تعبير عن عدم القدرة على المواجهة، وفي ذلك إسقاط للشعور بالعزة في نفوس المسلمين، قد توقع في شرك النفاق، لأن حقيقة المهادنة مبنية على إظهار ما لا إيمان به، وهذا شأن النفاق، كما أن المهادنة قد تجر المسلمين إلى اتباع منهج غيرهم، من حيث لا يحتسبون وفي الحديث "لتبعن سنن الذين من قبلكم شيراً بشير وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا في حجر ضب لاتبعتموهم، قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى قال : فمن؟" (٦).

٣ - الركون أو التعويل في الحركة داخلياً أو خارجياً على غير المسلمين، بقبول ما يصدر عنهم دون تبصرة أو وعي عقيدي، ومثل هذا الوعي الركون لا يحقق انتصاراً أو غلبة أو تمكيناً ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (٧)، ولو كان في الركون خير لكان أولى به النبي صلى الله عليه

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٨، وانظر أيضاً: ما أورده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥٧.

(٢) المائدة / ٥١.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٠٠.

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢١٦.

(٥) القلم / ٩.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٧) هود / ١١٣.

وسلم، ولكنه منع منه ﴿ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا. إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا﴾^(١).

٤ - الحذر الدائم في التعامل، وفيما صدر من سياسات وقرارات عن غير المسلمين، لئلا يقع المسلمون في دائرة الطاعة لهم، أو اتباع أهوائهم ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين﴾^(٢)، ﴿لا يألونكم خبالا وُدوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم. وما تخفي صدورهم أكبر﴾^(٣)، أيا كان السبيل إلى ذلك، بالعدوان، أو التآمر، أو إشاعة الفتن، أو نقض العهد، أو خيانة الأمانات، والمهم في ذلك أن يظل المبدأ القرآني ﴿خذلوا حذركم﴾ له مكانته في صياغة الحركة وتطبيقها.

٥ - هجرة ديار غير المسلمين، حتى لا تكون فتنة البقاء بينهم، مقدمة لفتنة الإعراض عن قيم الإسلام ونهجه، ولهذا الهجرة شروطها، كما أن لها موانعها، ولذلك تفصيل.

ثالثاً: شبهات حول توظيف الولاء والبراء في التعامل الخارجي :

لا يخلو توظيف الولاء والبراء في تعامل المسلمين مع غيرهم من بعض الشبهات التي قد تشوه من حقيقته، ومن ذلك شبهة التقية ومداراة الالتزام العقيدي، وذلك غير صحيح لأن التقية في حقيقتها سلوك قولی وليس عملياً، ولأن الداعي إليها هو الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير^(٤)، ولذلك ورد الاستثناء على الولاء والبراء بالتقية في قوله تعالى ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾^(٥)، فليس من التقية المرخص بها إذا "أن تقوم المودة بين المؤمن وبين الكافر، كما أنه ليس أن يعاون المؤمن الكافر بالعمل في صورة من الصور باسم التقية، فما يجوز هذا الخداع على الله"^(٦).

وهناك شبهة الخلط بين معاملة غير المسلمين بالحسنى وبين الولاء لهم، وهذا الخلط لا يجوز، لأن المعاملة بالحسنى إذا كانت من أسس دعوة الإسلام ﴿وقولوا للناس حسناً﴾^(٧)، ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾^(٨)، إلا أن الولاء شيء آخر، ذلك

(١) الإسراء / ٧٤ - ٧٥.

(٢) آل عمران / ١٤٩.

(٣) آل عمران / ١١٨.

(٤) انظر في مفهوم التقية : الصابوني، روائع البيان، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩٨.

(٥) آل عمران / ٢٨.

(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٦.

(٧) البقرة / ٨٣.

(٨) المتحنة / ٨.

”أن الولاء ارتباط وتناصر وتواد، وهذا لا يكون في قلب يؤمن بالله حقاً، إلا للمؤمنين الذي يرتبطون معه في الله، ويخضعون معه لمنهجه في الحياة، ويتحاكمون إلى كتابه في طاعة واتباع واستسلام“^(١).

وهناك شبهة تكريس الولاء والبراء للحيد - وهو أمر غير ذي بال لأن هذا المبدأ - كما سبق - تخصين لحركة المجتمع المسلم وليس مانعاً لها، ولأنه يفترض التناصر بين المسلمين، ونصرة المستضعفين، وهذا لا يتحقق بالحيد، ولأنه يقوم على العقيدة، وهي جماع بين الإيمان بالمبدأ، أي بالتوحيد، والحركة من خلاله، أي بالعمل الصالح، وكلاهما يرفض الجمود والانغلاق، بل ولأن المحررة من ديار غير المسلمين - إن فهمت على أنها نوع من أنواع الحيد - إنما هي حيد واجب وضرورة - وفق شروطها - بل وحيد قد تفترضه بعض خطوات تأكيد هوية وأصالة حركة التعامل.

كذلك هناك شبهة الإكراه وضغط الواقع، مما يحتم الاستثناء على مبدأ الولاء والبراء، والواقع أن الإكراه إذا كان ضرورة، فهي تقلد بقلدها، فلا يمكن أن يكون حالة لتبرير المزمجة الداخلية والشعور بالانسحاق في إرادة الغير، كذلك فإن الإكراه لا يعني الاستكانة لضغط الواقع المفروض دون إرادة تغييره، إذا كان في الوسع إزالته، باعتباره منكراً واجب التغيير.

وتبقى شبهة الانتفاع بما لدى غير المسلمين، فقد يتوهم أن مبدأ الولاء والبراء، يقف حجر عثرة في سبيل إقامة أية علاقات قد يترتب عليها تحقيق النفع العام للمسلمين، والواقع أن هذه الشبهة تثير قضية من أخطر القضايا التي تتعلق بالوجود المسلم، وهي قضية الانفتاح الحضاري وحلوده في أي من ميادينه، ونظراً لارتباط هذه القضية بمهمة الأمن في المجتمع المسلم المعاصر، فإن الباحث يرجيء الحديث عنها إلى حيث موضعها المناسب.

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٥.

المطلب الثالث

ضرورة إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها

فالتقسيم الإداري للدولة في فقه الدراسات السياسية المعاصرة لم يعد قابعا في أسر التطورات الحاطقة، أو الجامدة التي تقطع علاقات التفاعل بين مركزها - عاصمتها - وبين أطرافها، أيا كان الشكل الذي يأخذه هذا التقسيم، مناطق، لواءات، محافظات، مقاطعات، إلى آخره^(١)، من هنا بدأ التحليل الهيكلي الوصفي في دراسة النظم والمؤسسات السياسية يتهاوى، وبدأ الاهتمام في الوقت ذاته باختراق حواجز هذه الأبنية للدراسة ما يحدث داخلها من علاقات وتفاعلات، هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي فإن تحليل العلاقات الدولية في الدراسات التقليدية، أو المعاصرة وهو يجعل من مساحة الدولة عاملا سلبيا أو إيجابيا في تحقيق أمنها، إنما أكد على عنصر التفاعل المستمر بين جميع أركانها بقطع النظر عن صغر أو أكبر رقعتها الإقليمية، بما يجعل من سلوكها الدولي ترجمة حقيقة لما يعتمل داخلها من تماسك وإرادة واحدة، لا تقبل التشعب أو ازدواجية الأدوار^(٢).

والذي لا شك فيه أن تناول المبدأ بالدراسة له أهميته الخاصة في صياغة الأمن في تعامل المجتمع المسلم مع غيره، وتكتسب هذه الأهمية دلالاتها، إذا ما عرف أن لهذا المبدأ ثلاثة جوانب هامة هي على الترتيب :

الجانب الأول : دلالات إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها :

الواقع أن إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها إنما يعني أن الجسد الإقليمي للدولة قد أضحي كتلة واحدة، وأن ما يحدث في أية ناحية منها يجد صداه في بقية النواحي الأخرى، إن الجسد الإقليمي هنا يتحول إلى جسد عضوي، تصير السلطة فيه بمثابة الرأس من الجسد، وتصير أطرافها بمقام الأعضاء الأخرى، فالكل في حركة، والكل يؤدي وظيفته، فإذا بالجسد كله ينبض بمادة الحياة، وإذا بما يهدده من مخاطر وتهديدات يتحول إلى أمراض مؤقتة سرعان ما يتم التخلص منها، ليعود الجسد صحيحا من جديد بالمعنى السابق يكون لإحداث التفاعل أكثر من فائدة.

الأولى أن هناك خطأ منهجيا لحركة التعامل داخليا وخارجيا، وهذا الخط ليس إلا المثالية السياسية التي صاغت القيادة في هدى من واقع الشرع وأحكامه، فلماذا به التزام

(١) انظر: الاتجاه المعاصر في دراسة مثل هذه المخلبات - تقسيما وأداء - في: د. أحمد رشيد، نظم الحكم والإدارة المحلية، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٧٧، ص ٧، وما بعدها.

(٢) انظر في أهمية مساحة الدولة ودلالاتها الأمنية سلبا وإيجابا على سكانها في: د. محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: برفيشنال للإعلام، ٢٠١٣ وما بعدها.

محدود المعالم، وإذا بكل قيادة فرعية من ولاية الأطراف مطالبة على قدم المساواة بتحقيق الإلتزام لهذه الثالثة في الطرف الذي تتولى قيادته، وإذا بالقيادة الأم - الخليفة - مطالبة بالتنسيق والإشراف والمراقبة والتوفيق بين هؤلاء الولاية، وهكذا يحدث تبادل مستمر للحوار الحركي تتحول المثالية إلى واقع معاش في كل ربوع المجتمع السياسي.

والثانية أن التنسيق والتكامل في أداء الوظائف هو الصفة الغالبة بل والأساسية في علاقة المركز بالأطراف، فلا المركز يبعد عن أطرافه، ولا الأطراف تنعزل عن مركزها، ولا عن بعضها البعض، وهنا تبدو أهمية خبرة القيادة الحاكمة في شد هذه الأطراف باستمرار إلى مركزها، بإزالة بوادر التضارب في المهام، أو إعادة التنسيق بينها، أو بتوثيق عرى التعاون بينها، أو بفض التشابك والتداخل في المسؤوليات بينها.

والثالثة عدم تقييد حركة الأطراف، بحيث يتكون لديها السعة في إنجاز الماثلة السياسية وفق مقتضى الحال، وبما يتوافر لديها من إمكانات، على أن يكون المرجع في الاستشارة والنصح هو المركز، إنه اللجوء إلى نوع من لامركزية القرار كما تقرضه دراسات الإدارة المحلية المعاصرة^(١)، إن عمر بن الخطاب عندما كان يحدد لولائه الإطار العام للعمل في الأطراف كان يترك لولائه حرية الحركة وفق ما كلفهم به مع إلزامهم بالرجوع إليه إذا التبست الأمور والسياسات، أو القرارات عليهم ولذلك يقول "إني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم، وأن يقيموا فيهم فيهم، وأن يعدلوا، فإن أشكل عليهم شيء رجعوا إلي" ^(٢).

والرابعة جعل المسؤولية مشتركة بين المركز والأطراف، وهذا جزء من الإلتزام العام بمبادئ الشورى، وجماعية العمل، وتبادل الرأي في المفهوم الأساسي، وإن كانت المسؤولية الأساسية تظل راجعة أساسا إلى الخليفة باعتباره صاحب القرار الأخير، وباعتبار أن محصلة سياساتهم عائدة على أرجاء الخلافة كلها في النهاية، وأنه المسؤول الوحيد عن اختيارهم، وعن تحقيق المثالية داخل أطرافهم.

والخامسة وضوح مبادئ العلاقة بين الأطراف وبعضها البعض، وهذا لا يحدثه إلا وضوح مائل في علاقتها بالمركز، على حدة، بحيث لا يسود إلا التوازن بينها في تحويل السلطات، وأداء التكليف، ولا يكون ارتكان المركز إلى بعض الأطراف لاعتبارات الحوار الإقليمي أو توافر مصادر الثروة، أو وجود مراكز البحث العلمي التي يمكن استشارتها في صناعة القرارات، أو الدواعي الأمنية، على حساب هذا التوازن.

(١) انظر: د. أحمد رشيد، نظم الحكم، مرجع سابق، ص ٧-٢١.

(٢) انظر: المرجع السابق.

الجانب الثاني : شروط تحقيق إحداث التفاعل :

ويدخل فيها تحقيق الهبة لمركز السلطة في كافة أطراف الدولة، والهبة هنا تصير مرادفة لخلق القناعة بأن أي انتهاك لحدود السلطة - وقد اكتملت شرعيتها - سوف يقابل بالحزم المفضي إلى تقويضه، وهذا لا يحققه إلا حضور قوي لمنهج السلطة في عاصمتها، وفي أطرافها، وحضور قوى للقائمين على هذا المنهج، بحيث تسقط في ظل كلا الحضورين كل مبررات يمكن أن يستند إليها دعاة الخروج أو الاعتداء، إن من الداخل، أو من الخارج، إنها إذا هبته سلطة قائمة على شرع واضح لا ظلم فيه ولا عدوان، وهيبة ولاة يقودهم خليفة وفق هذا الشرع، بحيث تشكل الثانية امتدادا واشتقاقا من الأولى، وحين تهوى هبته السلطة ومن ثم هبته القائمين عليها، أو حين تتاح الثغرات التي ينفذ منها إلى النيل من هذه الهبة، فقد يؤذن وجود السلطة بزوال.

كما يدخل ضمن شروط التفاعل تثبيت مركز السلطة، من حيث المكان والمكانة، ذلك أن وجود مركز واحد تصدر عنه سياسات السلطة وقراراتها هو خير ضمان لاستقرارها وضمان هيبتها وقد جاءت شرعية، لأن واحدية المركز تصدر عن إرادة اتساق مع رموز التوحيد في أرجاء الخلافة، المنهج، الرسول القدوة صلى الله عليه وسلم، الخلافة، ومن ثم كان طبيعيا أن يكون مركزها واحدا، ولأنه يصدر من ناحية أخرى عن إرادة تثبيت مركز الوجهة في تبادل التفاعل بين السلطة ونوابها.

كذلك من الشروط فعالية قنوات الاتصال بين المركز والأطراف، بما يتيح القدرة على تسهيل تبادل المشاورات، واتخاذ القرارات، وتوصيل توجيهات العاصمة إلى الأطراف، ومعرفة ما يدور داخلها، وتحقيق أهداف الاتصال، وتفتح قنواته بأية وسيلة مادامت تخدم المصالح الشرعية للمسلمين، وبما يتفق وفقه الواقع المنضبط بأحكام الشرع، وقد عرف المسلمون في صدر الإسلام من هذه الوسائل، الرسائل، الخطب، المناظرات، تبادل الرسل، البريد، السفارات.

ومن الشروط أيضا إسناد القرارات التي تعد من قبيل مهام الإمامة العظمى إلى القيادة الحاكمة مباشرة، حتى لا يحدث تضارب في السلطات، أو تداخل في المهام، ولتظل العلاقة بين المركز وأطرافه لها حدودها في تعيين ما يخص المركز وما يخص هذه الأطراف، ولذلك جاءت القرارات الهامة في عصر الخلافة من قبل الخلفاء أنفسهم كضرب حركة الردة، وتحقيق الفتوحات، وضرب التمردات الداخلية، وضرب التمردات الخارجية ضد الخلافة، والاستخلاف على الأطراف، وإن كان ذلك لم يمنع الخلفاء من جعل ولاة الأطراف بعض أعضاء الشورى، والمرجع في الاستشارة فيما يخص هذه الأطراف.

وأخيراً هناك شرط الرقابة على أعمال الولاة، حتى لا تنحرف السلطة بهم إلى ما لا يحققه مقاصد الشرع، ولضمان تنفيذ مهام الخلافة على وجوهها الشرعية، ولقطع مادة الشكوى والاضطراب داخل الأطراف، وينفي الشبهة في الأعضاء والسكوت عن بعض ممارستها، ولذلك جاء في وصية الخليفة أبي بكر للخليفة من بعده "وأمرك أن تشتد في أمر الله وفي حدوده ومعاصيه، على قريب الناس وبعيدهم، ثم لا تأخذك في أحد رافة حتى تنتهك منه مثل ما انتهك من حرمة الله. وجعل الناس عندك سواء، لا تبال على من وجب الحق، ثم لا تأخذك في الله لومة لائم، وإياك والأثرة والمحاباة فيما ولاك الله.." (١).

الجانب الثالث : آثار إحداء الفاعلية :

عندما تحدث الفاعلية في علاقة مركز السلطة وأطرافها تتحول مع حنكة السلطة إلى إحدى ديناميات الأمن اللازم للحركة السياسية داخلها وخارجها. (٢).

فأما داخلها، فإن الحركة تكتسب روافد جديدة لقوتها وأمنها، أبرزها تعميق الولاء العام للسلطة الحاكمة وما تدن به من منهج للحكم، الأمر الذي يؤدي إلى سيادة الشعور بالرضا العام عما تفرزه من قرارات وسياسات وممارسات، والاستجابة لما تفرضه من التزامات، وهذا بدوره يوفر الحافز على جدوى المناصحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يضاف إلى ذلك تزايد فرص السلطة في استيعاب التغيرات الداخلية الطارئة دون عنف متبادل في أي ناحية من نواحي الخلافة، وسهولة ضرب حركات التمرد و مصادر الاضطراب والانشقاق الداخلي.

وأما خارجياً، فإن ما تجنيه الحركة السياسية للمجتمع المسلم من روافد جديدة لقوتها وأمنها لا يقل عما تجنيه داخلها، ومن ذلك توافر إمكانات القدرة على ضرب أية إعتداءات خارجية، أو أية محاولات لنقض العهد مع المسلمين، وتقوية ثغور الدولة وحدودها وحشدتها بإمكانيات الدفاع عنها، وسهولة الدعوة إلى الاستنفار العام - وفق شروطه - حال الشعور بالتهديد العام، أو مدهامة أراضي الدولة بأعمال عدائية خارجية، وخلق التكتل العام والمساندة الجماعية لتحقيق الوعي الأممي، وتعبئة الموارد اللازمة لنشر الدعوة والجهاد في سبيلها، وتحريك الأطراف بما يخدم مصالح الخلافة في تحقيق هدف أو آخر من أهداف الأمن في التعامل الخارجي.

(١) انظر: نص وصية الخليفة الثانية لمن يلي الحكم بعده أوردها: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب،

مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) اكتفى الباحث هنا ببعض الخطوط العامة تعويلاً على ما سبق إيراده، وما سيرد لاحقاً في ثنايا هذا الفصل

الأخير من الدراسة.

المطلب الرابع

تعدد أدوات التعامل الخارجي لا يعطي الحق في التضحية بالقيم

فالمجتمع المسلم يتطلق في علاقته بغيره من المجتمعات معنياً من ضيق اليد في اتخاذ التدابير التي تهيء له أنجح السبل إلى التمكين في الأرض وبلوغ مرتبة الشهود الحضاري، أي كانت الأشكال التي تتجسد من خلالها هذه التدابير كالجهد، أو إبرام المعاهدات، أو تبادل الرسل والسفراء، أو المفاوضات أو المناصرة بالعتاد والأموال والمؤن، أو ما شاكل ذلك مما سيرد لاحقاً، بيد أن هذا لا يمنع من ضرورة بحميء مثل هذه الأشكال وفق مقتضيات التوحيد، ومنها التزام المنهج القيمي الذي يفرضه على كل من اتخذه - أي التوحيد - هويته في الحياة، بحيث لا يحق التضحية بالقيم المستبطنة داخل هذا المنهج إلا في الحالات التي لا بد فيها إلا التضحية المؤقتة بها، وهي الحالات التي تحكمها القواعد الأصولية العامة مثل الضرر يزال، والضرر لا يزال بالضرر، والضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تقدر بقدرها، ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، وإذا صار معلوماً أن عدم التضحية بالقيم كمبدأ أساسي في التعامل الخارجي أمر لا يقبل التشكيك، فقد تعين إدراك عدة حقائق.

فهذا المبدأ - عدم التضحية بالقيم - لا يشكل في مضمونه وفحواه أي تضييق على حركة التعامل الخارجي، فقط يضع الحدود لهذه الحركة ثم يتركها تنساب بلا تحجيم أو إكراه، لأن الحرية من شروط ممارسة القيم ذلك أنه "لا وجود للقيم إلا بحرية تعترف بها، ولا وجود للحرية إلا بقيمة تمنحها معناها وبعدها، ولهذا يبدو لنا أننا لا نستطيع أن نجرب القيمة بدون حرية، ولا أن نجرب الحرية بدون قيمة"^(١).

كما أن نسبية تطبيق القيم في التعامل الخارجي، لا ينبغي أن تكون على حساب مقاصد إطلاقها، كما أراد الشرع، ذلك أن إحداث التطابق بين مثاليات القيم وممارستها قدر الطاقة والمستطاع هو أساس تحقيق هذه المقاصد، فإذا ما استلزم واقع علاقة المسلمين بغيرهم بعض التغيير في ممارسة القيم وهي - أي الممارسة - نسبية، بفعل التطور الحضاري الذي قد يلحق أسس، وأطراف، وفعاليات البيئة، الزمانية والمكانية لهذا التطور، فإن التغيير هنا يجب أن يشمل أساليب الممارسة لا الجوهر القيمي الذي تقوم عليه، وإلا فقدت مصداقيتها في ميزان الشرع^(٢).

(١) انظر: د. الربيع ميمون، مرجع سابق، ص ١٢٧ - ١٢٩، وانظر أيضاً في طبيعة العلاقة بين الحرية والقيم، وموقعها داخل منظومة هذه القيم: د. حامد ربيع، القيم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٩ وما بعدها، وانظر مضمونا إسلامياً لهذه العلاقة في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق ص ٢١٠ - ٢٢٥.

(٢) والدعوة إلى العودة إلى الإسلام التي يحمل لواحقها كثير من الدعاة والعلماء لا تعني سوى العودة إلى قيم الإسلام ونصوص أصوله الخالدة، لا إلى أشكال تنظيمية وممارسات قد تكون فقدت مصداقيتها التاريخية إذا ما-

كذلك فإن عدم التضحية بالقيم يؤكد أن علاقة المسلمين بغيرهم إنما تأتي من أصول ثابتة لرؤيتهم، ولا تأتي كرد فعل لما يصدر عن غيرهم ممن يشاركون المسلمين من أطراف أخرى في هذه العلاقة، وهذا يفترض من ناحية أن على المجتمع المسلم أن ينتزع زمام المبادرة في قيادة دفة الأمور وإدارة علاقته بغيره دون ظلم أو بغي أو استغلال بالعدوان، ويفترض من ناحية أخرى أن يكون الاضطرار إلى تبني بعض مواقف رد الفعل، هو من قبيل الاستثناء على مكان الريادة، ولا ينبغي أن يقدر في حقيقتها، أو يرتد بها إلى مواقع الحركة الدفاعية إلى الأبد.

ويضاف إلى ما سبق أن عدم التضحية بالقيم يعني أن الرسالة الاتصالية المتبادلة التي تقام عليها عملية تبادل التأثير والتأثر الحضاري الناتج عن علاقة المسلمين بغيرهم هي رسالة لا موضع فيها للتلاعب بالقيم، أو التحايل عليها أو التنصل منها، سواء كان المسلمون مصدرين لهذه الرسالة، أو كانوا متلقين لها، وإذا كان المضمون القيمي للرسالة الاتصالية الصادرة عن المسلمين أمرا قابلا للتحكم والتوجيه، فإن خطورة مضمون الرسالة الاتصالية الصادرة عن غيرهم قد تكون هي المشكلة، خاصة إذا كان هذا المضمون يتعارض ونظام القيم الإسلامي، أو كان بناؤه مما تلتبس فيه قيم الحق بمافسد الباطل، أو كان الرد عليه يتطلب من المسلمين الرد بسلوك يتعارض وقيمهم، ومثل هذه الحالات في حاجة إلى قيادة شرعية واعية بالمصالح الشرعية لأمتها، وبأن ما تبني على الباطل إنما هو باطل مثله.

ثم إنه في ظلال عدم التضحية بالقيم لا دعوى للسلوك الاستفزازي في التعامل الخارجي، بما قد يجلب معه تهديد أمن المسلمين أو تفريق وحدتهم، أو تعريض مصالحهم للخطر. ذلك أن مبدأ إستغلال الظروف بالباطل، أو استعراض القوة، أو الاستجابة الخاطئة لإشاعة مغرضة، أو الرغبة في الانتقام والعدوان، أو غير ذلك من دواعي السلوك الاستفزازي. كلها يتحرر منها السلوك الخارجي للمسلمين، حتى ولو أتى غير المسلمين بعض السلوكيات المستفزة، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يأت أي فعل استفزازي كرد فعل على ما صدر من بعض الملوك الذين أرسل إليهم يدعوهم إلى الإسلام، رغم أن بعضهم مزق رسالته إليه، وهدد رسله بالقتل^(١).

= سعى إلى تطبيقها في الواقع المعاش، "والذين يصورون الداعين إلى الإسلام وعلو شريعته والالتزام بأحكامه على أنهم ينادون برجوع إلى الماضي وعودة إلى زمان كانت له أوضاعه الخاصة، التي لا تتلاءم - ضرورة - مع أوضاع زماننا، هؤلاء يقللون أو يجهلون حقيقة تلك الدعوة وجوهرها"، أنظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٠ - ١٥١.

(١) كما فعل كسرى ملك الفرس، أنظر: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٧٦ - ٧٨، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠.

شبهات تلحق مبدأ عدم التضحية بالقيم :

سبق القول أن هناك بعض الاستثناءات التي قد ترد على مبدأ عدم التضحية بالقيم الأمر الذي قد يتوهم معه عدم صحته، والاحتجاج بهذه الاستثناءات للتشكيك في وجوده، وتلبية بكثير من الشبهات.

أولاً : إباحة التجسس على غير المسلمين : وهذا السلوك رغم صحته إلا أنه لا يشكل تضحية بقيم التعامل مع العالم الخارجي، لأنه موجه أساساً إلى أعداء المسلمين خاصة، في مواطن القتال، أو حال استشعار الخطر في حركتهم، ولأنه سعى إلى استطلاع أخبارهم والتعرف على أحوالهم بشتى نواحيها، قوتهم، وعددهم، وعدتهم، وعتادهم، ومخططاتهم، ليتمكن مجابهتهم بقوة مسلمة متكافئة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولذلك زرد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أرسل من يستطلع أخبار قريش لما نزل عند بدر، واستطاع أن يعرف عددها وعتادها من خلال التعرف على عدد الإبل التي كانت تذبجها للأكل كل يوم، وأرسل أيضاً حذيفة بن اليمان ليستطلع أخبار المشركين في غزوة الخندق^(١)، وروي عن أبي بكر أنه أوصى خالد بن الوليد بأن يستظهر بالزاد ويسير بالإدلاء^(٢)، وكذلك أوصى عمر بن الخطاب سعيد بن العاص بنفس الرصيبة "إذا وطئت أرض العدو فأذك العيون بينك وبينهم، ولا يخف عليك أمرهم"^(٣).

ثانياً : إباحة الخديعة والمداينة في الحروب : فقد جاء في الحديث "الحرب خدعة"^(٤)، وهذا الحديث لا يقدح هو الآخر في ضرورة التزام المسلمين بقيم التعامل مع غيرهم لأنه للخدعة حدودها، قال النووي "واتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب وكيف أمكن الخداع إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يحل"^(٥)، وهنا قد تثار مسألتان، الأولى تتعلق بالكذب وصلته بالخداع في الحرب، وهذه تختلف العلماء فيها، فذهب بعضهم إلى إباحة حقيقة الكذب في الحرب، وذهب بعضهم الآخر إلى أنه إنما يجوز من الكذب المعارض دون حقيقته، فإنه لا يحل، وقد اختار النووي إباحة حقيقة نفس الكذب، لكن الاقتصار على التعريض أفضل^(٦). والمسألة الثانية، ترتبط بتعلق

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٧.

(٢) انظر: أحمد زكي صفوت، جبهة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٦، وانظر مزيداً من التفاصيل عن حدود شرعية التجسس في المفهوم

الإسلامي في: عبدالعزيز صفور، مرجع سابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٤) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٤٥ - ٤٦، وانظر معنى الخديعة في: ابن الأثير، النهاية،

مرجع سابق، ج ١، ص ٣١٨.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٤٥ - ٤٦.

(٦) انظر المرجع السابق.

الغدرة بالخداع، وهذا لا محل له، لما جاء في الحديث "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به، والغدر ليس من أبواب الحيلة أو الخداع الجائز في الحروب، وقد بلغ الإسلام شأواً عالياً في الالتزام بالوفاء بالعهد في استعمال هذه المعارض والحيل الحربية.

ثالثاً : اللجوء إلى بعض أعمال الاغتيال : وذلك أمر لم ينكره الإسلام بل أثبتت خيرة المسلمين في عصرة النبوة تحقيقه، مما قد يحمل ظاهرة الغدر، وانتهاك حرمة النفس، والمبادأة بالعدوان، وهذا غير صحيح، لأن الإسلام حين أعطى للمسلمين الحق في التخلص من بعض عناصر الكفر وأهله، إنما أراد أن يستأصل معهم أدواء هذا الكفر بدواء ليس فيه إلا القتل ومن يتفحص الأخبار التي نقلت أسباب التجاء المسلمين في صدر الإسلام إلى بعض هذه الممارسات يجد أنهم ما أقدموا على ذلك إلا لفتنة كانت أكبر من فتنة الإبقاء على حياة من قتلوهم، بل ويجد أيضاً أنهم فعلوا ذلك بناء على أوامر قيادتهم الشرعية، فقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم قتل كعب بن الأشرف لأنه كان يمرض عليه، وينشد الأشعار المؤذية له، ويكسي أصحاب قريش الذين قتلوا بيدرزكي نار العداوة القرشية للمسلمين، فاحتال له بعض الأوس من الأنصار وقتلوه^(١)، وكذلك أقر قتل سلام بن الحقيق لأنه لم يكن أقل عداء من كعب بن الأشرف، فاحتال له بعض الخزرج من الأنصار وقتلوه^(٢)، وكذلك كان الحال في قتل أبي رافع اليهودي الذي استدل به ابن حجر في القول بجواز اغتيال المشرك الذي بلغته الدعوة وأصر على موقفه، وقتل كل من أعان على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، أو ماله، أو لسانه، والتجسس على أهل الحرب وتبعية أخبارهم، والأخذ بالشدّة في محاربة المشركين^(٣).

رابعاً : إتلاف ممتلكات غير المسلمين : وهذه الشبهة تتعلق ببعض الأعمال الاضطرابية التي قد يلجأ إليها المسلمون في مواطن القتال مع أعدائهم، ومع ذلك تظل في نطاقها وحدودها، ذلك أن ممتلكات العدو أثناء القتال لا تخرج عن أنواع ثلاثة^(٤)، أولها ممتلكات تدعو حاجة المعركة إلى إتلافها كالتى تعوق الحركات العسكرية في ميدان القتال، أو في الطريق إليه، أو التي يستخفى العدو وراءها، أو يستخدمها في تنقله أو تموينه الحربي، أو التي يكون إتلافها قصاصاً، لينتهي العدو عن مثله، إن كان يفعله بأموال المسلمين، وهذا النوع لا خلاف بين الفقهاء في جواز إتلافه، بل إذا دعت الضرورة إلى إتلافه وجب، والثاني ممتلكات لا تدعو الحاجة إلى إتلافها، بل دعوى إلى

(١) انظر: ما أورده ابن هشام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٩ - ٣١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١٢، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٤) انظر: د. عبدالحق النوراي، مرجع سابق، ص ١٣٨ - ١٩، وانظر بصفة عامة أحكام الجهاد الباب الخاص بالتعامل مع ممتلكات العدو وحدود الاضطراب بها في كتب الفقه المختلفة.

الإبقاء عليها، كالتى يعود إتلافها بالضرر على المسلمين أنفسهم مثل الخزانات المائية الهائلة التي لو خربها المسلمون لأخذت عليهم الطريق أو لأغرقتهم وكالممتلكات التي يتفادى العدو إتلاف أمثالها من ممتلكات المسلمين، لأنهم لو أتلفوها عليه لعاملهم بالمثل، وعاد بذلك عليهم بضرر أفدح، وهذا لا يحتل الخلاف في حرمة إتلافه لما فيه من الإضرار بالمسلمين، والثالث ممتلكات لا تدعو الحاجة القتالية إلى إتلافها ولا الإبقاء عليها كسائر المزروعات والمباني التي لا تعوق الجيش ولا تقف عقبة في طريق النصر وهذا النوع لا يجوز إتلافه فساد محض لا تدعو حاجة إليه^(١).

خامساً : الربط بين حركة الفتح الإسلامي وبين الحركة الاستعمارية التقليدية :
وهذه الشبهة من أخطر الشبهات التي يراد من ورائها تحقيق عدة أهداف خبيثة، يأتي في مقدمتها الرغبة في تحطيم البنيان القيمي الذي يرتكز عليه مفهوم الجهاد، والسعي إلى إجبار المسلمين على غض الطرف عن بعض الأعمال العدوانية سواء التي صدرت - أو تصدر - ضدهم، أو ضد غيرهم من الشعوب المستضعفة، بحجة أنهم سبقوا إلى ذلك بفتوحاتهم، ويكمل هذين الهدفين هدف ثالث، وهو محاولة إثناء المجتمع المسلم عن إرادة العودة إلى اتباع وظيفته الحضارية من جديد، ويأتي الهدف الرابع وهو العمل على تكريس التردّي في اختلال ميزان العلاقات بين المجتمعات البشرية بالحفاظ على استقطابها بين عالمين، أحدهما قوى تزعمه قلة من الحكومات تملك وسائل الهيمنة والسيطرة والإكراه، والثاني ضعيف يتكون في مجموعة من غالبية أمم الأرض بما فيها الأمة المسلمة، لا تملك - إلا نادراً - رفض ما يفرض عليها.

وأياً كانت الأهداف المبتغاة من الربط بين حركة الفتح والحركة الاستعمارية، فإن السؤال عن مدى دقة هذا الخلط يظل يفرض نفسه، بيد أن الباحث يرى أنه قد يكون منطقياً إرجاء الإجابة عليه إلى موضع لاحق.

(١) انظر تفاصيل الآراء الفقهية في هذا الشأن جمعها وصنفها: د. عارف خليل أبو عبيد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص ٢٠٣ وما بعدها، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق ص ٣٥٣ وما بعدها.

المطلب الخامس

تحقيق الكفاح في ركوب البحر وقدرة التعامل

القتالي من خلاله^(*)

فمنذ زمن غير بعيد خرجت بعض الدراسات التي تحدثت عن تقاليد التعامل الدولي في الإسلام فإذا تعلمن أن الخبرة الإسلامية لم تعرف صوراً لأسلوب التعامل البحري في الدفاع عن حدود الدولة الإسلامية وأطرافها^(١).

وربما كان لهذه الدراسات بعض العذر، من ناحية لأن خبرة المسلمين في التعامل البري عبر الصحاري و الوديان والسهول، كانت أكثر نضجاً وإيناعاً من خبرتهم في التعامل البحري-عبر البحار والخلجان والمحيطات، ومن ناحية ثانية لأن كثيراً من المصادر التاريخية كرسست هذا الفهم من خلال الاستفاضة عن خبرة التعامل البري بشكل فاق بصورة متعمدة، أو غير متعمدة-الحديث عن مثلتها في استخدام البحر وركوبه، ومن ناحية ثالثة لأن نضج الاستخدام الإسلامي للبحر وخاصة في مجال الغزو والقتال لنشر الدعوة، أو للدفاع عنها وعن شواطئ المسلمين لم يقدر له التكامل إلا في تطور لاحق في نهاية عصر الخلافة الراشدة، ومن ناحية رابعة لأن حدود الدولة ومساحتها لم تكن قد بلغت السعة أو الامتداد الذي كان يحتم اللجوء إلى البحر لحمايتها.

وأياً كان العذر فإنه لا يقف حجة للدعاء بغياب تصور واضح للتعامل البحري لدى المسلمين، والأمر في توضيح ذلك يحتاج إلى توضيح حقائق ثلاث:

الحقيقة الأولى: المفهوم الإسلامي لركوب البحر في الأصول والخبرة السياسية:

الواقع أن استطلاع المصادر المنزلة-خاصة السنة النبوية- وإنعام النظر في الخبرة السياسية قبل خلافة عثمان بن عفان يؤكدان أن اللجوء إلى البحر واستخدامه الفعلي في الجولات القتالية دفاعاً وهجوماً، فضلاً على استغلاله في دواعي التجارة والحج والعمرة، وماشاكل ذلك، لم يكن أمراً متوهماً لا تثبت له حجة.

فأما الأصول المنزلة فلا شك أن حديثها عن البحار والأنهار وما تحويه من كائنات وأحياء، مافيها من فوائد وأضرار، والسفن التي تجري فيها وأساليب الحفاظ عليها وعلى

(*) ليس معنى ذلك إغفال التعامل القتالي فيما دون البحر، وإنما ينبغي إحدات التوازن في كافة أنواع مثل هذا التعامل، ولكن نظراً لأن قضية ركوب البحر أثارَت لبساً حول إمكان المسلمين التفوق فيه، فضلاً على كونها قضية مهمة إلى حد كبير، فقد أثر الباحث تسليط بعض الضوء عليها.

(١) انظر على سبيل المثال ما أورده د.حامد ربيع، التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام نظمها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة ما بين الخامس والثامن من مايو سنة ١٩٨١م.

من فيها، وأساليب إغراقها ومن على ظهورها، وسنن الله سبحانه في تسخير المياه وتقسيمها إلى عذب فرات، وملح أحاج، وسننه في إثارتها وتسليلها لأخذ من فيها، وسير الأمم السابقة في ركوب البحر، وخيرات الأنبياء، نوح، يونس وغيرهما في بناء السفن أو استعمالها أو التجارة بها^(١)، كل ذلك وغيره ليس من قبيل قص القصص للتسلي واستهلاك الوقت والجهد دون نفع، وإنما هي دعوة إلى فهم هذه السنن جميعها ودراستها، ثم بعد أخذ العبرة والدروس منها، وربطها ببعضها تكون الاستفادة منها بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح المسلمين.

وفي ضوء ذلك وضعت الأصول المنزلة بعض المبادئ التي تحكم التعامل البحري ومنها:-

١- أنه إذا استدعى الواقع المعاش ضرورة اللجوء إلى البحر إن بسبب استغلال ما فيه من خيرات، أو بسبب تسخيره في بعض المصالح الأخرى غير القتالية، أو لحمايته و صيانة أمن المسلمين، فإن ذلك لا ينفك يدخل في مفهوم الاستخلاف، وتقويته تقوية لمصالح المسلمين، وكما سبق فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢- تكليف ما لا نص مباشرة فيه في الأصول المنزلة بصدد التعامل البحري في ضوء القواعد الشرعية العامة، التي هي استقاء من هذه الأصول وامتداد لها، بل إن استخدام مثل هذه القواعد، يصير من مستلزمات الإيمان بالأصول المنزلة، والتي تعد كما ذكر في موضع سابق الضابط الأساسي والفعال لمفهوم المصلحة الشرعية.

٣- النظر إلى الغزو البحري على أنه تكليف شرعي، فقد جاء هذا التكليف في أكثر من حديث، ففي أحدها "من لم يدرك الغزو معي فليغز في البحر"^(٢)، وفي آخر "من غزا البحر في سبيل الله كان له فيما بين الموجتين كمن قطع الدنيا في طاعة الله عز وجل"^(٣)، وورد في ثالث "لا تركب البحر إلا حاجا أو معتمرا أو غازيا في سبيل الله تعالى، فإن تحم البحر نارا، وتحتم النار بحرا"^(٤)، بل إن الرسول

(١) انظر الآيات القرآنية التي وردت فيها ما يدل على استعمال البحر والركوب فيه مثل البحر، السفن، الفلك، الأنهار، في: محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس، مرجع سابق، مواضع متفرقة، حسب المادة اللغوية لكل لفظ.

(٢) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٥.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن الدبيع، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٣، وقال النووي ان أبا داود قد ضعف هذا الحديث وقال إن رواه مجهولون. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٣، ص٥٩.

صلى الله عليه وسلم تنبأ بركوب المسلمين البحر وبشرا راكمه بالثواب المضاعف في الآخرة لما قال:- وقد سئل عن سبب ضحكك- "ناس من أمي عرضوا عليّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبح-موج-هذا البحر ملوكا على الأسرة، أو مثل الملوك على الأسرة"^(١).

٤- تأكيد القناعة بضرورة أفراد الله وحده بالأمن في ركوب البحر، وقد ورد في حديث سابق، ما من رجل يقول إذا ركب السفينة باسم الله الملك الرحمن مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم، وما قدروا الله حق قدره... إلا أعطاه الله أمانا من الغرق حتى يخرج منها"^(٢).

٥- اعتبار ركوب البحر من مقتضيات الرباط، بما يعني اتخاذ أساليب اليقظة والاستعداد الدائمين لضرب أية محاولة للنيل من ثغور المسلمين أو حدودهم، فقد جاء في الحديث "حرس ليلة في سبيل الله على ساحل البحر أفضل من صيام رجل وقيامه في أهله ألف سنة، السنة ثلاثمائة يوم، واليوم كالف سنة"^(٣)، وفي آخر "من جلس على البحر احتسابا ونية، احتياطا للمسلمين كُتِبَ له بكل قطرة في البحر حسنة"^(٤).

٦- تحقيق التكامل بين الغزو عن طريق البر والغزو عن طريق البحر، بل واعتبار الجزاء على الأخير مضاعفا لما فيه من مخاطر وجهد مبذول، وقد جاء في الحديث "غزوة البحر مثل عشر غزوات في البر والذي يسدر في البحر-أي يصيبه الدوار- كالمشحط في دمه في سبيل الله"^(٥)، وفي آخر "غزوة البحر خير من عشر غزوات في البر، ومن أجل البحر فكأنما أجاز الأودية كلها، المائدة فيه كالمشحط في دمه في سبيل الله"^(٦).

(١) قال النووي "في هذا الحديث جواز ركوب البحر للرجال والنساء، وكذا قاله الجمهور، وكره مالك ركوبه للنساء، لأنه لا يمكنهم غالبا التستر فيه، ولا غض البصر عن المتصرفين فيه، ولا يؤمن من انكشاف عوراتهن في تصرفهن، لاسيما فيما صغر من السفينان" انظر: صحيح نسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٥٧-٥٩ وقال ابن حجر (وقد اختلف السلف في جواز ركوبه-أي البحر-.. وفي الحديث "من ركب البحر إذا ارتج فقد برئت منه الذمة" وفي رواية "فلا يلومن إلا نفسه.. وفيه تقييد المنع بالارتجاج، ومفهومه الجواز عند عدمه، وهو المشهور من أقوال العلماء، فإذا غلبت السلامة، فالبر والبحر سواء، ومنهم من فرق بين الرجل والمرأة، وهو عن مالك فمنعه للمرأة مطلقا. وهذا الحديث حجة للجمهور" انظر: فتح الباري، مرجع سابق، ج١٢، طبعة ١٩٧٨، ص٤٣.

(٢) انظر السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد الواحد والعشرون من ج٣، مرجع سابق، ص٢٦٣٧.

(٣) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣٠٠.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣٠١، وفي رواية "المائد في البحر الذي يصيبه القيء له أجر شهيد، والغريق له أجر شهيد" انظر ابن حجر، مختصر الترغيب، مرجع سابق، ص١١٩.

أما في الخبرة السياسية، فهناك من الشواهد التاريخية ما يؤكد أن المسلمين لم تنقصهم كفاءة الإدارة في استعمال البحر وركوبه للغزو، ولغيره، ومن ذلك أن هجرة المسلمين في عصر النبوة من مكة إلى أرض الحبشة كانت عن طريق البحر، وحدث ذلك مرتين، الأولى لما أذن النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالهجرة إلى حيث يأمنون عند الحبشة، فخرجوا مشاة إلى البحر فاستأجروا سفينة إلى حيث أوصلتهم إلى مآمنهم، والثانية لما أشيع أن أهل مكة قد أسلموا فرجع بعض المهاجرين من الحبشة إلى مكة فلما لم يجدوا لذلك أساساً، رجعوا وسار معهم جماعة أخرى إلى الحبشة مرة أخرى^(١)، وقد سمى الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الصحابة بأهل السفينة، وبشرهم بحسن الثواب في الآخرة^(٢).

كما أن فتح المدائن في عصر الخليفة الثاني لم يتم إلا بعد أن عبر المسلمون نهر دجلة لما تبين أن لا بديل إلا ذلك، فعبروه على ظهور الخيل يقودهم في ذلك ويشجعهم عليه سعد بن أبي وقاص حتى تحقق لهم ما أرادوا^(٣).

وكذلك فقد غزا العلاء الحضرمي والي البحرين بلاد فارس في اثني عشر ألفاً من المسلمين، وكان الخليفة قد نهاه، عن ذلك، فعبرت الجنود البحر إلى فارس حيث حدثت مواجهة قتالية عنيفة بين الفريقين، حال فيها الفرس بين المسلمين وبين البحر، فلما خرج المسلمون يريدون البصرة، لم يجدوا وسائل العودة لولا أن تداركهم غوث الخليفة ومدده، ثم كان أن عزل العلاء لمخالفة أوامره^(٤).

الحقيقة الثانية: الإحجام عن استخدام البحر رغم وجود سوابق له:

لاشك أن العرض السابق للموقف من التعامل البحري، ينفي شبهة توجس المسلمين من اللجوء إليه، بيد أن الأخبار رغم ذلك قد تواتر في النقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أنه كان يحول بين المسلمين وبين ركوب البحر، بل ذكرت بعض الروايات أن عمر بن عبدالعزيز قد شاركه في هذا المنحى، وذكر بعضها أنهما إنما منعا التجارة فيه، وطلب الدنيا، ولم يمنعا ما يحقق الطاعات، والذي يميل إليه الباحث هو الأخذ بالاتجاه الذي قال بمنع الخليفة المسلمين ركوب البحر^(٥)، لكن المنع هنا كان مبنياً على ما برره، ويرر بالتالي المقاصد الذي ابتغاهما الخليفة من ورائه، فإذا ما بحث عن بعض هذه المبررات

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ٥، ص ٣١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١٥، ص ٣٦.

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج ٧، ص ٦٤.

(٤) انظر: د. إبراهيم حسن، د. علي حسن، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٥) انظر: ما أكده ابن حجر من أن عمر بن الخطاب كان يمنع الناس من ركوب البحر حتى حدث التحول في خلافة عثمان بن عفان. انظر: فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١٢، ص ٤٣.

لأمكن القول أن الخليفة كان يخاف على المسلمين من مخاطر ركوب البحر، خاصة بعد أن تبينت له حقيقة هذه المخاطر وقد استشار بعض ولاته، وخاصة عمرو بن العاص والي مصر عن طبيعة الركوب فيه، إذ يروى أن الأخير أرسل إليه "إني رأيت خلقاً كبيراً يركبه خلق صغير، ليس إلا السماء والماء، إن ركذ خرق القلوب، وإن تحرك زاغ العقول، يزداد فيه اليقين قلة، والشك كثرة، وهم فيه كلدود على عود، إن مال غرق، وإن نجا برق"^(١).

وربما غلبت طبيعة الحياة البدوية في ترجيح الميل إلى ترك ركوب البحر، ذلك أن العرب كانوا بطبيعتهم المعيشية والاجتماعية وثيقي الارتباط بالصحراء ودوربها، الأمر الذي أكسبهم الخبرة بفنون القتال كراً وقرأً، وهجوماً ودفاعاً، أكثر من الخبرة بفنون مثيله البحري، وقد أكد ابن خلدون هذه الحقيقة فذكر "أن العرب لبدواتهم لم يكونوا مهرة في ثقافته وركوبه-أي البحر-والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله، ومرباهم في التغلب على أعداده مرونا عليه، وأحكموا الدراية بثقافته"^(٢).

كما كان من سياسة الخليفة الثاني أن لا يجعل بينه وبين المسلمين حاجز من بحر، أو جسر، وأن يجنبهم البحر ما استطاع، وتبدو العلة من وراء ذلك من خلال رفضه اقتراح عمرو بن العاص أن يجعل الإسكندرية حاضرة له بعد فتح مصر، أرسل إليه "إني لا أحب أن تنزل بالمسلمين منزلاً يحول الماء بيني وبينهم في شتاء ولا صيف، فلا تجعلوا بيني وبينكم ماء متى أردت أن أركب إليكم راحلتي، أقدم إليكم، قدمت"^(٣).

ويضاف إلى ماسبق وقوع بعض الحوادث التي أكدت للخليفة صدق تخوفه من استعمال البحر، أولها ما حدث للعلاء الحضرمي مما سبق ذكره، والثاني ما وقع لبعض بعوته التي سورها إلى الجبشة بقيادة علقمة المدلجي عن طريق البحر، فأصيب البعث، فألى على نفسه أن لا يبعث جيشاً في البحر بعدها"^(٤).

الحقيقة الثالثة: طبيعة ودواعي التطور اللاحق لاستخدام التعامل البحري:

ما كانت السياسة التي أمضاها الخليفة الثاني ليستمر التعامل بها وقد فرض فقه الواقع تغييرها من بعده، وهنا لم يكن ثمة خيار أمام الخليفة الثالث سوى إباحة المزاجحة بين ضرورات استخدام البر والبحر لتحقيق الأمن للدعوة وللدولة معاً، وتكشف رسالته إلى والي الشام معاوية بن أبي سفيان عن إصراره تخيير الناس في الغزو، فمن اختاره طائعا

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ص ٩٥، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج ٧، ص ١٥٣.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٣) انظر: العقاد، ذو النورين، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٤) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج ٧، ص ١٠١.

استعين به، وأعين عليه، وإلا فلا إكراه عليه^(١)، ولقد كانت هذه السياسة الجديدة فاتحة عهد جديد بشر بسيادة المسلمين على البحر، بل وبتقويض طموحات الروم في السيادة البحرية بعد غزوة ذات الصواري، وتؤكد المتابعة التاريخية بعض الدواعي التي شجعت على تبني هذه السياسة.^(٢)

يأتي في المقدمة اتساع الدولة الإسلامية، وازدياد شواطئها امتدادا، في الوقت الذي لم يكن قد بقي فيه للروم وسيلة للعودة إليها إلا البحر، فكان لزاما مجاراتهم، بل والتفوق عليهم فيما فاقوا فيه.

وبذلك كان ركوب البحر يحقق هدفين ردع أية محاولة لانتهاك أمن الدولة من قبل أعدائها، ورصد محاولات معاودة العدوان البحري على حدودها، فضلا على الانطلاق بالدعوة إلى آفاق جديدة وقد وفرت لها أداة أخرى لنشرها، لم تكن متمسرة من قبل ويلحق بذلك الدور الكبير الذي قام به معاوية بن أبي سفيان في إقناع الخليفة بضرورة استعمال البحر، وفي إزالة المخاوف من هذا الاستعمال، وفي التمهيد له، خاصة وقد كان من أكثر ولاة الأطراف الذين احتكوا بالروم في فتح مدن الشام الساحلية، وفي صد هجماتهم عليها، وهو ما أكسبه خبرة كبيرة في وضع سياسة بحرية دفاعية ترمي إلى تقوية السواحل البحرية قبل البدء في الغزو عن طريق البحر.^(٣)

كما يلحق إدراك الخليفة أن احتفاظ المسلمين بالشام ومصر كان متوقفا على الاستيلاء على جزر البحر المتوسط التابعة للروم و القرية من حدود المسلمين، تلك الجزر التي كانت بمثابة قواعد بحرية ثابتة لإمداد جيوش الروم بمحاجتهم من عدة وعتاد، ولقد تيقن ذلك للمسلمين مرتين، الأولى لما حاول الروم الإغارة على الشام في صدر خلافة عثمان بن عفان، والثانية لما حرضوا أهالي الإسكندرية على نقض عهدهم مع المسلمين، الأمر الذي كلفهم الكثير لإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل نقض هذا العهد.^(٤)

كذلك فإن احتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم التي دانت لهم وخضعت لحكمهم فيما بعد، وهي الأمم التي كانت لها خبرة بحرية واسعة، أفادت الفاتحين في استخدام البحر وهكذا حتى تكررت ممارستهم للبحر وثقافته "واستحدثوا بصراء به شرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشأوا السفن فيه، والشواني، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح، وأمطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر"^(٥).

(١) انظر: في نص هذه الرسالة: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٨/ د. العدوي، قوات العرب البحرية، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) انظر ما أورده الباحث في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ٢٣١-٢٣٤.

(٣) انظر: د. العدوي، قوات العرب البحرية، مرجع سابق، ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤.

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٥٣.

المبحث الثاني

وجهات الأمن في التعامل الخارجي

إذا كان الإسلام قد جعل للأمن وجهات يتجه إليها داخل المجتمع المسلم، فقد جعل له أيضا وجهات يتجه إليها خارجه، وهو في كلا النمطين من الوجهات إنما يسخره الله تعالى -وفق سننه- لينشر آثار رحمته سبحانه في إذهاب أشكال الخوف المختلفة، وإزالة مصادر الترويع المتعددة، بإذهاب أسبابها، وليس معنى ذلك أن الحديث عن الوجهات الخارجية للأمن يراد منه تأكيد التكامل مع الوجهات الداخلية، فذلك وإن كان له منطقته، إلا أنه لا يقف وحده مبررا لأسباب الاهتمام بالحديث عن هذه الوجهات، وإنما تسانده مبررات أخرى يفرضها الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المجتمع المسلم.

وأول هذه المبررات ينبع من حقيقة أن تحرك المجتمع المسلم لكفالة أمنه في التعامل الخارجي إنما هو في حاجة إلى وقفة فقهية لواقع التعامل الدولي المعاصر، ذلك أن هذا التحرك أصبح محاطا -في ظل هيمنة الأعراف والتقاليد القانونية الوضعية- من ناحية بدائرة محظوراتها رغم أنه -أي التحرك- قد يكون غير محظور من الوجهة الشرعية، وعلى سبيل المثال يصطدم التحرك لنصرة المستضعفين بمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، كما أصبح محاطا من الناحية الأخرى بدائرة مباحات التقاليد القانونية الوضعية المعاصرة، رغم أنها قد تكون من الوجهة الشرعية محظورة، ويدخل مثلا على ذلك، وإباحة التعامل الربوي في العلاقات التجارية.

أما المبرر الثاني فمرده أن المخاطب بفتح الطاء شرعا بالدفاع عن الوجهات الخارجية للأمن لم يعد محمدا بعد تعدد مدعي أحقية تولي هذه المهمة في المجتمع المسلم المعاصر، فأجهزة الحكم الرسمية في كثير من بلاد المسلمين تدعي هذا الحق، رغم ما بينها من اختلاف، وبعض جماعات الدعوة الإسلامية لا تقل ادعاءً في ذلك، أما التنظيمات الإسلامية ذات الطابع الدولي فرغم جدارتها بتحمل هذه المسؤولية ورغم محاولاتها في هذا المجال إلا أن انشغالها بمحل الخلافات الداخلية بين المسلمين أنفسهم، أفقدها زيادة هذا العمل الجهادي.

أما المبرر الثالث فأساسه أن سيادة روح التساقض -لا التكامل والتوافق- بين تحقيق مقاصد الأمن في وجهاته الداخلية، وبين تحقيق مقاصد في وجهاته الخارجية، فضلا على التعدي المتكرر على مقاصد الأمن داخليا بفعل السياسات الداخلية في الكثير من بلاد المسلمين أفقد المسلمين المصادقية في حديثهم عن الأمن في ظلال عقيدتهم، ومن ثم في قدرتهم على تقديم صياغة معاصرة لمفهوم الأمن يستطيع التصدي لأزمته أو انتكاسته التي يعيشها المجتمع الدولي المعاصر.

ويكمل هذه المبررات الثلاثة مبرر آخر يرتبط بإمكانات المجتمع المسلم الضخمة، ذلك أن تقدم خطى الصحوة التي انتعشت بين جنباته بصورة واضحة، حاجبه ضعف- إن لم يكن عجز- في الوعي الحقيقي بقيمة هذه الإمكانيات، وبكيفية توظيفها في تحقيق الأمن في وجهاته الخارجية- لانشغال أطراف هذه الصحوة في كثير من أنشطتها- إما بفعل عدم الاتفاق على أولويات حل القضايا الملحة، أو بفعل المماحكات الخارجية الرامية إلى إشاعة الفرقة والانقسام بينها- بالأمر الخلافية، مما أفضى في النهاية إلى نوع آخر من أنواع ضعف الوعي أو عجزه، أثر بصورة سلبية على إدراك هذه الأطراف لأمن أمتها.

وأخيرا يأتي المبرر الخامس للاهتمام بالوجهات الخارجية للأمن، وأساسه أن واقع التجزئة في دار الإسلام، وانقسامها إلى عدة دول أدى إلى تمزيق الجسد المسلم واستنزاف قوته، إن بالدخول في حروب طاحنة، أو بالوقوع في خلافات ونزاعات مفتعلة، أو بالسعي إلى وساطات لحل هذه التشققات، لذا كان طبيعيا أن يفقد الأمن في وجهاته المتعددة-الداخلية، والخارجية- إحدى ركائزه الهامة القوة، ففقد المسلمون بذلك سند مطالبتهم برعاية هذه الوجهات، لأن فقه الواقع الدولي المعاصر لم يعد يعترف لأحد بأية حقوق لا تسندها القوة الفعالة- من هنا يبدو الحديث عن أهمية إعادة بناء القوة المسلمة له ما يبرره.

المطلب الأول

أمن الدعوة الإسلامية

تشكل الدعوة الإسلامية ركنا ثابتا في الحوار الحضاري مع العالم غير المسلم لتوسيع المساحة الزمانية والمكانية والبشرية لها، حتى يصير الدين كله لله، ومن سنن الله أن يتكذب طريقها من لم يؤمن بها، ومن سننه أيضا أن يستقيم على طريقها من آمن بها، وهي في كلا الموقفين، موقف الكفر بها، وموقف الإيمان بها، محتاجة إلى الأمن، وهو في حقيقته أمن للقائمين عليها لمواجهة موقف الكفر من ناحية، وللانطلاق من موقف الإيمان بها إلى نشرها.

أولا - حقيقة ودلالات الدعوة:

تشير المصادر اللغوية إلى أن لفظ الدعوة المشتق من مادة دعا له عدة معان منها طلب الإحضار والمناذرة، والصيحاح، والاستغاثة، والحث على الاعتقاد، والقرب، والإحسان، والابتهاج إلى الله، والعبادة^(١)، وأصل هذه المعاني الصلة والتقارب، فكان الدعوة هي الشيء الذي من شأنه تحقيق الصلة والتقارب بقطع النظر عن كنهه والأطراف الذين تجمعهم هذه الصلة وذلك التقارب، والدعوة في المفهوم الإسلامي لا تخرج في جوهرها عن هذا المعنى اللغوي الجامع، إذ أنها مبنية على توثيق الصلة بين المسلمين وغيرهم - في حدود الولاء والبراء - لتبليغ رسالة الإسلام، وهي دعوة الحق ﴿له دعوة الحق...﴾^(٢)، ولذلك صدر الأمر بالتزامها - قيما وممارسة - كتكليف إلهي ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهوائهم﴾^(٣)، بل وألصقت الدعوة بالنبي صلى الله عليه وسلم فصارت إحدى صفاته ﴿وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا﴾^(٤)، كما ألصقت في نفس الوقت بأئمة ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٥)، وما أتى ذلك اعتباطا بل جاء ترسيخا لبعض المعاني السامية للدعوة.

فهي عمل من أعمال العبادة، فقوم دعوة الرسل جميعا إلى أقوامهم هو تعيينهم لله وحده ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله﴾^(٦)، ﴿وما أرسلنا من قبلك من

(١) انظر مادة دعا في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٣٨٥-١٣٨٦.

(٢) الرعد/ ١٤.

(٣) الشورى/ ١٥.

(٤) الأحزاب/ ٤٦.

(٥) آل عمران/ ١٠٤.

(٦) النحل/ ٣٦.

رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴿١﴾، وما كان هؤلاء الأقسام يرفضون الدخول فيما كانوا يدعون إليه-على اختلاف أزمانهم-إلا لأنهم كانوا يعرفون حق المعرفة أنهم إنما قد دعوا إلى عبادة الله وحده دون عبادة الألهة والأوثان التي كانوا عليها ﴿قالوا أجتئنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا﴾^(٢)، ولذلك ما جاء ولاء الرسول هؤلاء الأقسام، أو براؤهم منهم إلا مبنياً على موقفهم من الدعوة، قبولاً، أو رفضاً ﴿إذ قالوا لقومهم إنا براء آؤا منكم ومما تعبدون من دون الله﴾^(٣).

وهي كعمل عبادي تفرض-شأنها في ذلك شأن مفاهيم الأمن، والخلافة-التفاعل بين عناصر متعددة، المدعو إليه وهي المادة الاتصالية المطلوب خلق القناعة بها والإيمان بمحتواها، والداعي وهو الحامل للوائها والمسؤول عن تحقيق مقاصدها وغاياتها في الواقع المعاش، والمدعو وهو الطرف المراد تطويع قيمه وسلوكياته وفق منطق المدعو إليه، فإذا به بعد الاقتناع أحد الدعاء، والمدعو فيه وهو الإطار الزماني والمكاني الذي يشكل-وقد تفاعلت كل مؤثراته-بيئة تلقي الدعوة، وتحديد الموقف منها، قبولاً أو رفضاً، والمدعوه به وهو أدوات نقل المدعو إليه كرسالة اتصالية، وتعتمد أساساً على مدى إدراك الداعي لأنسب السبل إلى اكتساب المدعو إلى صفة بعد الإيمان بالمدعو إليه.

كما أن الدعوة لا تكون وظيفة للمجتمع المسلم إلا إذا كانت خالصة لله، وساعية إلى تنفيذ منهجه في الأرض ﴿إدع إلى سبيل ربك﴾^(٤)، ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله﴾^(٥)، ﴿قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أذعوا وإليه مآب﴾^(٦)، إنها بذلك تتعاقب والجهاد ليكونا معا في سبيل الله نصرته لدينه، وإعلاء لكلمته، وكل دعوة خرجت عن هذا الخط هي دعوة إلى غير الله، وهي مردودة في النهاية إلى أصحابها، ﴿تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار. لا جرم إنما تدعونني إليه ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة وأن مردنا إلى الله وأن المسرفين هم أصحاب النار﴾^(٧).

كذلك فإن الدعوة ليست عملاً يصدر عن غفلة أو تحبط، ذلك أن الدعوة بلا وعي لا قيمة لها، وقد ترتد على القائمين عليها لتأتي بعكس ما رجي منها، من هنا تبدو الحكمة الإلهية في ربطها بعمليين من أعمال الوعي، أحدهما الاستقامة ﴿فلذلك فادع

(١) الأنبياء/ ٢٥.

(٢) الأعراف/ ٧٠.

(٣) المتحنة/ ٤.

(٤) النحل/ ١٢٥.

(٥) يوسف/ ١٠٨.

(٦) الرعد/ ٣٦.

(٧) غافر/ ٤٢-٤٣.

واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم^(١)، حيث الثبات عليها والاستقرار على هداها، وعلى الحق الذي يؤسس محتواها، والثاني البصيرة ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾^(٢)، حيث اليقين والوضوح وقوة الحجج الشرعية والعقلية.

وهي أيضا ترجمة صادقة لهوية الأمة، لأنها وظيفة أساسية من وظائف التوحيد مصدر هذه الهوية، وعمل الدعوة بهذا المعنى لا يقتصر على صقل الهوية فحسب، بل يتعداه إلى تجديد نشاطها، وإزالة الشوائب الشركية من عليها، لتصير بذلك -أي الدعوة- الوجه الآخر الخارجي لحراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ثانيا - أبعاد أمن الدعوة :

لا مجال للحديث عن أمن الدعوة ما لم تكن البيئة التي تحيطها تعمل لصالح نشرها وفضائها خارج حدود المجتمع المسلم، معنى ذلك أن أمنها يشمل من ناحية أولى حماية مصدرها وحفظه من انتهاك الحرمه، أو الاستخفاف به، ولذلك جاء في الحديث "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو"^(٣)، وفي رواية "فإني لا آمن أن يناله العدو"^(٤)، وقد ورد النهي "للعلة المذكورة في الحديث وهي خوف أن ينالوه فينتهكوا حرمتهم، فإن أمنت هذه العلة... فلا كراهية ولا منع منه حينئذ لعدم العلة، وهذا هو الصحيح، وبه قال أبوحنيفة، والبخاري وآخرون، وقال مالك وجماعة من الشافعية بالنهي مطلقا. واتفق العلماء على أنه يجوز أن يكتب إليهم كتاباً فيه آية أو آيات، والحجة فيه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل"^(٥).

كما يشمل من الناحية الثانية صيانتها من مطاعن الجاهرين برفضها والصد عنها، وإذا كان مطلوباً تبليغها للناس كافة لعالمية وجهتها، فليس مطلوباً فتح باب المطاعن عليها، أو الانتقاص من قدرها، مادام قد ثبت أنها-أي المطاعن- من سنن الله تعالى في كشف أساليب الرافضيين لها، ويدخل ضمن المطاعن النظر إلى الدعوة نظرة الشك والريبة ﴿وإننا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب﴾^(٦)، والتكبر عليها ﴿كبر على المشركين ما تدعوهم إليه﴾^(٧)، وافتراء الكذب ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو

(١) الشورى/ ١٥.

(٢) يوسف/ ١٠٨.

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٣، ١٣-١٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا في هذه المسألة الفقهية: الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٠٢، ابن

عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٣٠، ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨٣.

(٦) هود/ ٦٢.

(٧) الشورى/ ١٣.

يدعى إلى الإسلام^(١)، والتولي عن سماعها وتجاهلها ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾^(٢).

ويشمل أمن الدعوة من الناحية الثالثة صيانة القوة التي تسندها من التهديد، وسوء الإعداد، قدر الطاقة، لأن الحق الذي لا تسنده القوة مآله الاستضعاف والامتهان، إن الضعف لا يحقق الهيبة لأصحاب الدعوة، ولا يحقق الهيبة لمنهجها، ولذا جاء الأمر الإلهي صريحا بتلقيها وتبليغها في منعة وقوة ﴿فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾^(٣)، ومن ناحية أخرى فإن الله تعالى "لا يترك دعوته مهينة لاتدفع عن نفسها، والمؤمنون بالله لا يقبلون الضيم وهم دعاء الله، والعزة لله جميعا، ثم أنهم أمناء على إقامة الحق في هذه الأرض، وتحقيق العدل بين الناس، وقيادة البشرية إلى الطريق القويم، فكيف ينهضون بهذا كله وهم يعاقبون فلا يعاقبون ويعتدى عليهم فلا يعتدون"^(٤).

أما الناحية الرابعة التي يشملها أمن الدعوة فهي إزالة العقبات من طريقها، ورفع الحواجز التي تعترض هذا الطريق، واكتشاف ذلك قد يكون مرحلة سابقة لعرضها على غير المسلمين، حين تعلن المواقف المناوئة لها، ويجاهر برفضها ابتداءً، وقد يأتي اكتشاف العقبات في مرحلة تالية لعرض بدائل الدعوة أي حين يظهر الرفض والعناد كبديل مختار مما عرض على غير المسلم، وأيا كان موطن اكتشاف العقبات فقد وجد مناط استخدام القوة لرفعها، وإزالة ما كان منها معنويا، وهو الكفر، وما كان منها ماديا، وهو القوة المستترة خلفه.^(٥)

وثمة ناحية أخيرة لتحقيق أمن الدعوة وهي أن يسود الحرص الدائم على عدم انقطاعها حتى في لحظات انتكاس حركتها، لأن في انقطاعها تهديدا لأمنها ومن ثم لأمن المجتمع المسلم لا من حيث تعريضها للضياع ومصادمة السنة الإلهية في الحفاظ عليها، بل من حيث القسح في عدالة هذا المجتمع وجدارته بأن يكون هو خير أمة للدعوة، أو من حيث إتاحة الفرصة لفيضان الدعاوى الباطلة على حساب إيناعها.

من متطلبات أمن الدعوة:

لا يتسع المقام للدخول في تفاصيل هذه المتطلبات ويكفي الإشارة إلى أهمها بإيجاز، ويأتي على رأسها ضرورة توضيح منهجها، وشتان بين وضوح المنهج وتوضيحه، أما الوضوح فلا شك فيه، لأنه منهج تكفل الله بيسر بنائه، وسهولة مضمونة ﴿فإنما يسرناه

(١) الصف/ ٧.

(٢) فصلت/ ٥.

(٣) الأعراف/ ١٤٥.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٠١-٢٢٠٢.

(٥) انظر تفاصيل ذلك في: محمد حسين فضل الله الإسلام ومنطق القوة، مرجع سابق، ص ٤٧ وما بعدها.

بلسانك لعلهم يتذكرون^(١)، لكن التوضيح يظل مسؤولية القائمين على منهج الدعوة، حتى يتسنى تقديمه على هذه الصورة يجب حمايته من أدران ما قد يحاول البعض إلصاقه به، والعجز عن التصدي لهذه المهمة من أخطر الآفات التي تهدد مسيرة الدعوة أيا كانت العوامل التي تسببها.

أما المتطلب الثاني فهو حماية القائمين على الدعوة، إذ ليس من حكمة الدعوة أن لا يأمن الدعاة من حيث يدعون إلى منهج كله الأمن، أو أن يبشروا الناس بالأمن في ظلال دعوتهم وهو أبعد ما يكون عنهم، أو أن تنهال عليهم سهام النقد والتجريح، والبطش والحبس ولا لشيء إلا لأنهم دعاة، إن حماية الدعاة مسؤولية الأمة قبل أن تكون مسؤولية الحكام وحدهم، وكما أن كفالة الحماية تعبير عن فهم لموقع الدعوة بين الوظائف الأخرى للمجتمع المسلم، فإن تبديلها تعبير عن سوء الفهم لأرلويات هذه الوظائف.

ثم يأتي المتطلب الثالث الخاص ببناء مؤسسات الدعوة دون تقييد بشكل معين إلا ما يقتضيه فقه الواقع، على أن لا يكون في مكوناته أو عمله ما يخالف مقاصد الشرع وأحكامه، والمشكلة الحقيقية ليست في بناء المؤسسات لكن في آدائها^(٢)، والتنسيق بينها، وإذا كان عمل الدعوة لا ينبغي أن يمتكره أحد من الناس جاء في الحديث "الأل ليلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض سمعه"^(٣)، إلا أنه مطلوب أن لا يكون هذا العمل صادرا عن سوء تخطيط كواقع الحال في كثير من مؤسسات الدعوة الإسلامية داخل بلاد المسلمين، أو خارجها.

وثمة متطلب رابع وهو إزالة التناقض بين منطق الدعوة ومنطق الواقع الداخلي في المجتمع المسلم، فالدعوة تبدأ من الداخل-إعمالا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء توجهت إلى المسلم لتصحيح المعوج من خطواته، أو توجهت إلى غير المسلم لتعريفه بالإسلام، أو إقناعه به-لتستمر قاعدتها في الخارج، بلا ازدواجية، أما أن تعرض الدعوة بلسان واقع بينها وبينه خلاف كبير في المقاصد والمنهج والقيم، فذلك مقدمة لفقدان حجيتها في إقناع غير المسلمين، فضلا على الوقوع تحت طائلة الوعيد الإلهي ﴿كبير مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾^(٤).

(١) الدخان/ ٥٨.

(٢) انظر على سبيل المثال ما يمكن أن يؤديه المنبر-كأداة اتصالية-للدعوة لو أحسن توظيفه في كثير من مساجد المسلمين في:

Asghar Fathi, "The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 20, No. 2, June 1981, pp. 163-171.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٩.

(٤) الصف/ ٣.

وأخيرا فإن أمن الدعوة محتاج إلى تلاقي جهود الأفراد والشعوب مع الطاقات التنفيذية التي يملكها القادة والحكام، وإذا ظلت الدعوة تمارس من قبل الفئات والهيئات الشعبية فقط، دون أن تشد من أزرها وتساندها بشكل متناسق أية سلطة حكومية، فإنها ستظل عاجزة عن بلوغ أمانيتها^(١)، من هنا لا بد من إعادة الثقة بين السلطة والدعاة في بلاد المسلمين، وإعادة النظر في فهم السلطة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة وفهما لوظيفتها في الحياة لتتظّل لها شرعيتها، فضلا على فهمها لضرورة وجود العلماء بجوارها.

(١) انظر: البوطي، العودة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٧.

المطلب الثاني

ثغور المسلمين وأطراف بلادهم

لا شك أن العصر الحاضر قد شهد-ولا يزال يشهد-تقدماً مضرراً في فنون الحرب وأسلحتها وأساليبها، الأمر الذي لم يعد معه ثمة خيار للأمم المختلفة إلا أن تكون على درجة من الاستعداد والحذر الدائمين للرد على أي عدوان على أراضيها، وورده، ومن هنا لم يكن مستغرباً أن يرتب الإسلام لأراضي المسلمين حرمة، وأمناً. باعتبارها الوعاء المكاني الذي يحتضن الوعائين العقيدي والبشري في عملية التفاعل بين مكونات الفعل الحضاري المسلم، وأن يشدد أيضاً على ضرورة اتخاذ التدابير التي من شأنها تقويت أية محاولة لاختراق هذه الأراضي بأي عمل عدائي، خاصة في المناطق التي قد يظن أنها الأكثر عرضة والأرجح قابلية للاحتياح، وهذه المناطق تعرف في الخبرة الإسلامية باسم الثغور.

والمدلول اللغوي للفظ محمل بكثير من المعانين فالثغر هو موضع الضعف من أطراف البلدان، وما يكون حداً فاصلاً بين البلاد وبعضها وموقع السقوط، ومكمن الكسر والهدم، والمكان الذي يسهل دخول العدو منه، والناحية الضعيفة^(١)، وأصل هذه المعاني اعتبار الثغر بمثابة موضع المخافة من البلاد^(٢)، وقد اعتبر الإسلام كل موضع في بلاد المسلمين ثغراً يجب تحصينه والدفاع عنه، والحذر من أن يباغت المسلمون من قبله. وقد جاء في الحديث النبوي "من شهد عيداً من أعياد المسلمين في ثغر من ثغور المسلمين كتب الله له من الحسنات عدد كل مشرك ومشركة وراء ظهره"^(٣)، وفي حديث آخر "هل تدرون من يدخل الجنة من خلق الله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: المجاهدون الذين تسد بهم الثغور، وتقي بهم المكاره فيموت أحدهم، وحاجته في نفسه، لا يستطيع لها قضاءً، فتأتيهم الملائكة، فيدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار"^(٤)، وهذان الحديثان يؤكدان حقيقتين، الأولى أن ملازمة الثغور لا تعدو أن تكون عملاً جهادياً للدفاع عن أراضي المسلمين بردع أعدائهم، سواء أخذ ذلك شكل المراقبة-كما سيرد-بدون قتال، أو أخذ شكل الرد الدموي العنيف على الأعمال العدائية، والحقيقة الثانية أن ملازمة الثغور هي عمل لا يستمد وجوبه من النزول عند الأوامر الداعية إلى الجهاد في سبيل الله فحسب، بل ومما قد تفرضه حالة الضرورة إذا لزم الأمر، لكن الوجوب هنا قد يتدرج من كونه كفايياً إلى كونه عينياً، ولذلك يقول

(١) انظر مادة ثغر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٢) انظر: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٤.

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣١٢، في تأويله للآية (٢٤) من سورة الرعد.

الكاساني "فلا ينبغي للإمام أن يخلي ثغراً من الثغور من جماعة من الغزاة، فيهم غني وكفاية لقتال العدو، فإذا قاموا به يسقط عن الباقين، وإن ضعف أهل ثغر عن مقاومة الكفرة، وخيف عليهم من العدو، فعلى من وراءهم من المسلمين، الأقرب فالأقرب. أن ينفروا إليهم وأن يمدوهم بالسلاح، والكراع، والمال، لما ذكرنا أنه فرض على الناس كلهم، ممن هو من أهل الجهاد، لكن الفرض يسقط عنهم بمحصول الكفاية ببعض فما لم يحصل لا يسقط"^(١).

ويدخل في مستلزمات الحذر للدفاع عن ثغور المسلمين وأراضيهم عدة أمور أولها: (المرابطة) فيها لضمان تقويتها وسرعة الاستجابة لأية تهديد خارجي، وأصل الرباط، ما يربط به الشيء ويشد به، ملازمة ثغر العدو، والمواظبة على ذلك، والإقامة على جهاد العدو بالحرب، وعدم ترك المكان، والثبات على الشيء والشدة فيه، والثقة والحزم، وبعد الروع والعجز^(٢)، وجماع هذه المعاني -على ما يذكر النووي- الحبس على الشيء^(٣).

وقد وثقت الأصول المنزلة العلاقة بين الرباط والجهاد في أكثر من موضع، بيانا لأهمية الرباط ليس في الدفاع عن حدود المسلمين فحسب، بل ولنشر الدعوة أيضاً، كما ورد في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾^(٤)، حيث الأمر بالصبر على الدين، ومصابرة عدو المسلمين والإقامة على الجهاد بالحرب^(٥)، كذلك فقد عد رباط الخيل من مستلزمات إعداد القوة في المفهوم الإسلامي في قوله تعالى ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾^(٦)، وقد ورد في شرعية المرابطة أحاديث نبوية كثيرة، منها ما رواه مسلم في حديث "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان"^(٧)، بل وشبهت المواظبة على الطاعات في بعض العبادات بالرباط في حديث "ألا أدلكم على ما يعجز الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط" وفي رواية تكرار لعبارة "فذلكم الرباط"^(٨)، قال النووي "قيل ويحتمل أنه أفضل الرباط كما قيل الجهاد جهاد النفس. ويحتمل أنه الرباط المتيسر

(١) انظر الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٨، وانظر أيضاً ما أورده ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٦.

(٢) انظر مادة ربط في: ابن منظور، مرجع سابق، ص١٥٦٠-١٥٦١.

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص١٤١.

(٤) آل عمران/ ٢٠٠.

(٥) انظر تفسير الآية في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٧، ص٥٠٨ وما بعدها.

(٦) الأنفال/ ٦٠.

(٧) انظر: صحيح مسلم، ج١٣، ص٦١.

(٨) انظر المرجع السابق، ج٣، ص١٤١.

الممكن، أي أنه نوع من أنواع الرباط^(١).

ويكمل الرباط لإحداث فاعلية ضرورة إقامته في ثغور المسلمين، تقوية لهم على أعدائهم، ولذلك أرجع بعض الفقهاء أصل الرباط إلى رباط الخيل، حيث يربط المسلمون خيولهم، ويربط أعداؤهم خيولهم، فكل يربط لصاحبه، فسمى المقام بالثغر رباطاً^(٢)، بل رفض ابن حزم الرباط إلا في ثغر، وقال "لا يحل الرباط إلى ما ليس ثغراً، كان فيما مضى ثغراً، أو لم يكن، وهو-أي المرابطة في غير الثغر-بدعة عظيمة"^(٣).

كذلك يكلمه تفضيل المقام بأشد الثغور خوفاً ذلك لأن أهله أحوج، والمقام به أنفع، ولذلك قال الإمام أحمد بن حنبل "إن أفضل الرباط أشدهم كلباً"^(٤)، أي شقاً وشدّة، و يرتبط بهذه المسألة فرعية تعرض لها بعض الفقهاء وهي الخاصة بانتقال أهل المرابط معه إلى الثغر الذي يقيم فيه. فقد ذهب ابن حنبل إلى كراهة نقل النساء والذرية إلى الثغور المخوفة، وهو قول الحسن الأوزاعي، لأن الثغور المخوفة لا يؤمن من ظفر العدو بها، ومن فيها، واستيلاؤهم على الذرية والنساء.

أما القرطبي فذكر أنه يجب التفرقة بين حالين، حال أن يكون الثغر مأموناً منيعاً فهنا يجوز سكنه بالأهل والولد، وحال أن يكون غير مأمون، ففيه لا يجوز أن يربط فيه إلا المرابط بنفسه إذا كان من أهل القتال دون أن ينقل إليه الأهل والولد لئلا يظهر العدو، فيسبى ويسترق^(٥).

كما يكمل الرباط أن تكون مدته كافية بحيث يحقق الهدف المرجو منه في حماية ثغور المسلمين وأراضيهم والدفاع عنها، ولذلك قال بعض الفقهاء إن مدته قد تقل حتى تكون يوماً، أو ليلة طبقاً لما جاء في بعض الأحاديث، كما أنها قد تكثر حتى تكون أربعين يوماً، استناداً إلى ما روي عن ابن عمر "أنه قدم على عمر بن الخطاب من الرباط فقال له: كم رابطت؟ قال ثلاثين يوماً، قال: عزمت عليك إلا رجعت حتى تتمها أربعين يوماً"^(٦)، والواقع أن تقدير هذه المدة إنما يرد إلى المرابط إذا كان قد خرج طواعية، لكن حين يكون الخروج اضطرارياً قد يسحب منه اتخاذ القرار في ذلك، وبالذات في حالات تعرض بعض نواحي المسلمين لتهديد عام مستمر بما قد يفرض تحول

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٧٥.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٥٣.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٧٧.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٢ وما بعدها. وانظر أيضاً ما أورده، ابن عابدين، مرجع سابق،

ج ٣، ص ٢٢٤، وابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٧.

(٦) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٧٧.

الجهاد إلى فرض عين لا فرض كفاية على من أطاقه، أو في حالة ما إذا وضع نظام للتجنيد من قبل الأجهزة المعنية في الدولة المسلمة، وليصبح الخضوع له أمراً واجباً، ومسلك عمر بن الخطاب كان اجتهاداً منه، فإذا ما اقتضت مصالح المسلمين اجتهاداً غيره لزم العمل به.

وثاني مستلزمات الدفاع عن بلاد المسلمين (دوام الحراسة لها)، بما يستتبع أن يكون المرابطون في كافة نواحيها على درجة من الوعي و اليقظة اللذين يجنبان الأخذ على غرة أو التسلل خلسة، ولذلك شرعت الصلاة في الحرب ركعتين بدلاً من أربع، زيادة في الحذر، وأمر المسلمون بأن تصلي طائفة منهم مع الرسول صلى الله عليه و سلم بينما تكون الطائفة الأخرى في موقف الحراسة حتى إذا انتهت الأولى اتخذت مكان الأخرى^(١).

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجرى على الأخذ بأسباب الحراسة دون توكل ليفرس في أصحابه-المسلمين-بعده روح الأخذ بالأسباب، ولذلك كان ينتدب بعض الصحابة لحراسته، كما فعل مع سعد بن أبي وقاص في المدينة^(٢)، وكما فعل مع أنس ابن أبي مرثد الغنوي يوم حنين^(٣).

وطبيعة الحراسة تفرض أن يكون المتولي عملها أو القائم بها على استعداد للتعامل مع أي عدو محتمل في أية لحظة، ولو كلفه ذلك حياته، ولذلك كانت منزلته عند الله من أعظم منازل المجاهدين لما روى في الحديث "رحم الله حارس الحرس"^(٤)، وفي آخر من حرس وراء المسلمين في سبيل الله متطوعاً لا يأخذه سلطان، لم ير النار بعينه إلا تحلته القسم، فإن الله تعالى يقول ﴿وإن منكم إلا واردة﴾^(٥)، وفي ثالث "عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله"^(٦).

وثالث المستلزمات (تحول أماكن المرابطة إلى ما يشبه القلاع المنيعه) التي تتوافر فيها أسباب الحصانة والقوة، وحتى تكون هذه الأماكن في أصدق صورة للتعبير عن نظام المسلحة الذي عرف قديماً، وكان يطلق على الذين يحفظون الثغور من العدو بما لديهم

(١) النساء/ ١٠٢. وقد ذكر السرخسي أن المجاهد إذا وجد من يكفيه الحراسة أدى ما عليه من صلاة، وإن لم يجد من يكفيه الحراسة وأمكنه الجمع بين الصلاة والحراسة فالجمع أفضل، وإلا فالحرس أفضل لأنه أعم نفعاً إن تغنر عليه الجمع بينهما. انظر: المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٦.

(٢) انظر: دلالات هذا الحديث في: ابن حجر، فتح الباري، طبعة ١٩٧٩، ج ١٢، ص ٣٥-٣٦.

(٣) انظر: التفاصيل في: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: علاء الدين بن علي المتقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٢.

(٦) انظر المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٩٧، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٨٠-٢٨١، السرخسي،

مرجع سابق، ج ١٠، ص ٧٦.

من أصناف السلاح المختلفة، كما كان يطلق على الموضع الذي كان يقطنه المرابطون، فيرقبون منه العدو لئلا يطرقهم على غفلة، فإذا رآوه أعلموا من وراءهم ليتأهبوا له^(١).

أما أحر المستلزمات فهو (تهيئة وإعداد نظام فعال) تستطيع من خلاله القوات المرابطة معرفة نواحي القوة والضعف ليس في مواقع الأعداء، بل وفي مواقعها، وهذا هو دور المخابرات، فهي في المفهوم الإسلامي ضرورة حيوية للتخطيط والقتال، كما أنها أحد مصادر القوة، ومطلب أساسي للرباط، لأنها تؤكد مظاهر الحيطة والحذر، وتوفر الإنذار المسبق، ونفى ما يمكن أن يخلف ضررا أو هلاكا للمسلمين.^(٢)

(١) انظر مادة سلاح في ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٠٦٠-٢٠٦٢، وانظر أيضا: ابن الأثير، النهاية، مرجع

سابق، ج ٢، ص ١٨٨.

(٢) انظر في دور المخابرات في العقيدة القتالية للمسلمين: اللواء أركان حرب جمال الدين محفوظ، مرجع

سابق، ص ١٨٣-١٩١.

المطلب الثالث

المسلمون في المجتمعات غير المسلمة

الواقع أن الحديث عن هذه الوجهة يلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بدراسة قضيتين على درجة كبيرة من الأهمية، أولاهما قضية الأقليات المسلمة في كثير من بلدان العالم العالم التي لا تدين رسمياً بالإسلام، وهي تعدو في حقيقتها أن تكون قضية الأمة المسلمة بأكملها فإذا ببعض أطرافها تنتقص من حولها، وإذا ببعض أبنائها يرزحون تحت أصناف من الأيديولوجيات وأنظمة الحكم غير المسلمة، التي تركت حرة لتتروى فيهم رأياً أن بالتسامح والعدل، أو بالاضطهاد والظلم، حسب ما تهدف إليه من مصالح وحسب مواقفها من الإسلام والمسلمين على وجه الأرض عامة، وموقفها منهما داخل أراضيها خاصة.

ويكشف حال المسلمين في كثير من هذه الأراضي عن واقع أليم، وتردٍ خطير في حقوقهم وحررياتهم، إن كان ثمة اعتراف لهم بمثل ذلك، وهكذا قلبت الموازين فإذا بالمسلمين يحتلون مكانة هي لغيرهم في شريعتهم، وإن كانت شريعتهم لم تعامل غيرهم بمثل ما يعاملون في كثير من بقاع الأرض^(١).

والقضية الثانية هي قضية الدواعي والأسباب التي تبرر البقاء في بلاد تستعالي فيها شريعة غير شريعة الإسلام، إذا كان الإسلام قد أوجب الهجرة منها إلا في حذر، وفق

(١) ليس هنا مجالاً للاسترسال في ذكر الأسباب التي أدت إلى محنة الأقليات المسلمة في كثير من هذه المجتمعات، لكن التعرض لبعضها قد يساعد في فهم حقيقتها ومداه. وأول هذه الأسباب أن المسلمين في بلادهم قد هانوا على حكاهم وأنظمتهم السياسية التي أعلنت هويتها الإسلامية، فهانوا على غيرهم، والسبب الثاني أن كثيراً من المشكلات التي ين من تفاقمها العالم الإسلامي قد طفت كثيراً على مشكلة الأقليات المسلمة، مما جعل النظر إلى هذه المشكلة يأتي في آخر سلم أولوياتهم واهتماماتهم، مع استمرار تفاقم هذه المشكلات، والسبب الثالث أن التسرّع على كثير من الجرائم التي تحدث للأقليات المسلمة جعل العلم بها أمراً متعزراً خاصة في ضوء التعميم الإعلامي غير المسلم على هذه الجرائم، والذي يقابله عجز إعلامي مسلم عن احتراق هذا الحصار الإعلامي لتابعة كافة الأحوال العامة للمسلمين خارج حدود بلادهم. أما السبب الرابع فتأصل العداة لكل ما ينتمي إلى الإسلام، وكل من يدخل فيه في بعض المجتمعات غير المسلمة، خاصة في تلك التي يشكل فيها وجود المسلمين وضعاً مثيراً لقلقها، وشكوكها حول مستقبل هذا الوجود. أما السبب الأخير فهو انتقاد كثير من الأقليات المسلمة لوضوح الرؤية في التعامل مع كثير من القضايا التي تخص وجودها الحضاري داخل المجتمعات غير المسلمة، بفعل انتشار عوامل التصدع بينها، وأهمها اختلاف انتماءاتها المنهية، والسياسية. في تفاصيل حقيقة محنة الأقليات المسلمة خارج بلاد المسلمين: محمد عبد الله السمان، محنة الأقليات المسلمة في العالم، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٨٧، مواضع متفرقة، سيد عبد المجيد بكر، الأقليات المسلمة في آسيا وإسترااليا، مكة: إدارة الصحافة والنشر برباطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣، ص ٥ وما بعدها، د. أبو بكر قادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادى الأولى - رجب، ١٤٠٢، إبريل - يونيو ١٩٨٢، ص ٣٩-٥٢.

قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ تَوْفَاقَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ. قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا. فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(١)، من هنا فإن الحديث عن أمن المسلمين في البلاد غير المسلمة هو حديث عن أمن طائفتين منهم، الأولى من لا تجب عليهم الهجرة إلى بلاد المسلمين لسبب أو آخر، والثانية من تستحب لهم هذه الهجرة ولا تجب عليهم.

أولا - مبررات الاهتمام بأمن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة:

تستتر وراء اهتمام الإسلام بتحقيق الأمن لمن يدينون به في هذه المجتمعات مجموعة من المبررات يبرز في مقدمتها منع الفتنة في الدين، ذلك أن المسلمين في أية دولة غير مسلمة هم في حقيقة الأمر واجهة الدعوة داخلها، والإسلام إنما يريد منهم أن يقدموا نموذجاً حياً لعدالته كمنهج إلهي مستقيم^(٢)، لكن الإسلام من الناحية الأخرى لا يتحرك بحسبي نموذجية بلا حضارة، أو حماية، ليعمل فيهم حكام هذه البلاد غير المسلمة ومحكوموها ما قد يرونه من سياسات أو قرارات تملئها عليهم مصالحهم القومية، وأن اقتضت البطش بهؤلاء المسلمين، إن ترك المسلمين بلا حماية هو غنت وإلقاء في التهلكة، من ورائهما الفتنة في الدين، وهي أشد من القتل^(٣)، ولذلك كانت أوامر الإسلام صريحة بإزالة هذه الفتنة ولو بالقتال حتى يكون الدين لله ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ﴾^(٤).

والمبرر الثاني واجب الاستنصار في الدين والالتزام به صريح في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَفْرَقُوا فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾^(٥).

وإذا كان التدخل لنصرة المسلمين خارج حدود دار الإسلام واجباً، فإنه يرد على هذا شرطان، الأول أن لا يكون الاستنصار في غير الدين - كصريح الآية - فإذا كان في شيء لا مجال فيه لقيم الدين ومثالياته فهو استنصار في الباطل وليس من الله في شيء، والثاني أن لا يكون الاستنصار على قوم غير مسلمين بينهم وبين المسلمين ميثاق أو ذمة،

(١) النساء/ ٩٧-٩٨.

(٢) انظر بيانا بعدد وتوزيع الأقليات المسلمة في أنحاء العالم، والدرر المترط بهم وبعض معوقاته في المجتمعات التي يستوطنون بها.

(٣) انظر على سبيل المثال ما ورد عن أساليب وأشكال ومحاولات فتنة المسلمين عن دينهم في كل من ألبانيا وبلغاريا في تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٨٧، الصادر من قسم المنشورات في المنظمة، الملكة للتحفة، ١٩٨٧، ص ٢٧٩-٢٨٤.

(٤) الأنفال/ ٣٩.

(٥) الأنفال/ ٧٢.

لأن الإسلام يوجب على المسلمين في هذه الحالة الالتزام بعهودهم إلى مدتها، وعدم قطع إيمانهم مع الذين عاهدوا^(١).

والمبرر الثالث كونهم مستضعفين في الأرض، إما لأنهم أقلية معرضة للاضطهاد والعتى من الأغلبية المسلمة، بسبب عقيدتها المختلفة عن الأيديولوجية التي تؤمن بها هذه الأغلبية، أو لأنهم مضطرون إلى البقاء بين هذه الأغلبية، وغير قادرين على الهجرة إلى دار الإسلام فالتمس لهم العذر في إسقاط واجب الهجرة عليهم.

وقد قيل إن أول حرب بين الروم والمسلمين كانت بسبب الاضهاد الديني للمسلمين لما أسلم بعض أهل الشام، فقتلهم واليها من قبل الروم، فأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم من حماهم وانتصر لحرثهم^(٢).

والمبرر الرابع وجوب رفع الظلم عن المسلم حيثما حل وأقام، بنفس القدر الواجب فيه منعه عن ظلم غيره، لقوله ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يوجب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾^(٣)، وفي الحديث "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً. قال تأخذون فوق يديه"^(٤)، وفي رواية تحجزه عن الظلم فإن ذلك نصره"^(٥).

وقد ذكر ابن حجر أن "نصر المظلوم هو فرض كفاية، وهو عام في المظلومين، كذلك في الناصرين، بناءً على أن فرض الكفاية مخاطب به الجميع وهو الراجح، ويتعين أحياناً على من له القدرة عليه وحده، إذا لم يترتب على إنكاره مفسدة أشد من مفسدة المنكر، فلو علم، أو غلب على ظنه أنه لا يغير سقط الوجوب، وبقي أصل الاستحباب بالشرط المذكور، فلو تساوت المفسدتان تخير وشرط الناصر أن يكون عالماً بكون الفعل ظلماً، ويقع النصر مع وقوع الظلم، وهو حيثئذ حقيقة، وقد يقع قبل وقوعه"^(٦).

والمبرر الأخير هو تثبيت هبة الإسلام في الأرض استمراراً لإفراده والمسلمين بالعزة والمنعة ﴿هو الله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾^(٧)، سواء من حيث تعميق هذا الشعور في نفس المسلم المقيم بين غير المسلمين، رغم استضعافه، أو من حيث

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٢) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢.

(٣) الشورى / ٤٠-٤١.

(٤) انظر: ابن حجر فتح الباري، ج ١٠، ص ١٧٩-١٨٠.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) المنافقون / ٨.

تعميق الشعور بالخوف من رد الفعل المسلم في نفوس غير المسلمين، لأنهم لو علموا أن المسلم ليس وحده في الأرض، وأن له من يسنده، ويملك القدرة على الدفاع عنه سيفكرون كثيراً قبل الإقدام على هذا العمل.

ثانياً - أهم حدود أمن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة:

وهذه الحدود هي استخلاص لما تعرض له كثير من الفقهاء بشأن ما للمسلم وما عليه داخل هذه البلاد، ليضمن لنفسه قبل أن تضمن له أمته مسؤولية الحفاظ على أمنه واحترام حرياته، وحرماته، ويقع ضمن هذه الحدود من ناحية أولى احترام عهوده وأمانته ومراعاة أعرافها وقوانينها ما لم يكن فيها باطلاً حرمه الإسلام^(١)، والبعد عن الغدر لئلا يعرض نفسه للهلاك، فالمسلمون عند شروطهم، وما داموا قد ضمنوا أن لا يتعرض لهم، فلا ينبغي أن يتعرضوا لأحد، وإلا صار غدراً، والغدر حرام^(٢)، إلا إذا غدر ملكهم-أي ملك غير المسلمين- أو أخذ أموالهم أو حبسهم أو فعل غيره-أي من رعيته- بهم بحيث يعلم الملك به ولم يمنعه، لأنهم هم الذين نقضوا العهد^(٣).

كما يدخل فيها من ناحية ثانية ما يجوز-عند بعض الفقهاء-من حمل المسلمين الأمتعة إلى غير المسلمين للتجارة، لأن بعضها يحتاج إليه المسلمون فإذا منعوها غيرهم، فقد يمنعونهم أيضاً تجارتهم بالمقابل إلى المسلمين، وهذا فيه من الضرر ما لا يخفى، وقد رفض الشافعي ذلك^(٤)، وذكر ابن حزم أنه "لا يحل أن يحمل إليهم السلاح.. ولا شيء يتفقون به على المسلمين"^(٥).

كذلك فإن من هذه الحدود من ناحية ثالثة أن من كانت إقامته في بلاد غير مسلمة بسبب الأسر ثم خلى سبيله، وأمن ثم ولي بعض شؤونها أو لم يول، فأمان غير المسلمين إياه أمن لهم منه، وليس له أن يقاتلهم أو يخونهم، ويجوز له الحرب، وإن أدرك ليؤخذ فله أن يدافع عن نفسه، وله أن يقتل من يدركه، وأخذ ماله، ما لم يرجع عن ذلك^(٦)، وذلك ابن حزم أنه متى أطلق السير بعد معاهدته على الفداء فلا يحل له أن يرجع إليهم، ولا أن يعطيهم شيئاً، ولا يحق للإمام أن يجبره على أن يعطيهم شيئاً، فإن لم يقدر على الانطلاق إلا بالفداء ففرض على المسلمين أن يفدوه، إن لم يكن له مال، ويترتب على

(١) انظر: د. مجيد خلدوري، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٣) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٧ وقال الشافعي: إذا أسر غير المسلمين في بلادهم أطفال المسلمين ونساءهم لا يغدرون-أي المسلمين-ولكن يسألونهم الأمان إليهم، وينبذوا إليهم، فإن لم يفعلوا، قتلوا حتى يردوا الأطفال والنساء إلى المسلمين "انظر: الأم، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٢.

(٥) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٤٩.

(٦) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٥.

ذلك أن العهود والإيمان التي أعطاهما إياها-قبل فدائه-لا شيء عليه فيها لأنه مكره عليها، ولم يكن ثمة سبيل له إلى الخلاص إلا بها، ولا يحل له البقاء في أرض الكفر، وهو قادر على الخروج^(١).

أما الناحية الرابعة في هذه الحدود أن على المسلمين المستأمنين في البلد غير المسلم إذا أنشبت الحرب بينهما وبين غيرها من البلاد أن يتبينوا قبل تحديد موقفهم، فإن كانت الحرب بسبب إغارة أهالي البلد التي يسكنها المسلمون المستأمنون على المسلمين في بلد آخر فقتلوا منهم وأسروا، ثم مروا بهم عليهم-أي على المسلمين المستأمنين-وجب على هؤلاء الآخرين نقض عهودهم، والقتال لتخليص المسلمين إذا كانوا يقدرين على ذلك، لأن تقرير المسلمين في أيدي هؤلاء المعتدين تقرير على الظلم، ولم يضمنوا ذلك-ولو كان المأخوذون من خوارج المسلمين-بمخلاف الأموال لأنهم ملكوها بالأحرار، وقد ضمنوا لهم ذلك^(٢). أما إذا كانت الحرب بسبب إغارة بلد غير مسلم على البلد غير المسلم التي يقطنها المسلمون، فلا يجوز لهم قتال هؤلاء المختلفين عنهم في الملة، إلا أن خاف المسلمون على أنفسهم، لأن القتال لما كان تعريضا لأنفسهم على الهلاك لا يحل لهم إلا ذلك، أو لإعلاء كلمة الله، وإن هم قاتلوا لغير هاتين العلتين كان قتالهم لإعلاء الكفر، وهو لا يجوز^(٣).

أما الحد الخامس يتعلق ببعض تعاملات المسلمين داخل المجتمعات غير المسلمة، خاصة في أمور البيع والإقراض، وما شاكلها، فقد ذكر بعض الفقهاء، أنه إذا أدا حربي مسلماً ببيع أو قرض أو حدث العكس، أو غضب أحدهما الآخر وخرجا من هذه البلاد إلى بلاد المسلمين لم يقض لأحد منهما بشيء لأن الحربي ما التزم حكم الإسلام فيما مضى بل فيما يستقبل، وإن كان يلزم المسلم رد المغصوب من هذا الحربي، وكذا رد الدين ديانة-أي التزاماً بأحكام الإسلام القاضية بعدم الغدر والوفاء بالعهود-وليس قضاء^(٤)، أما إذا خرج المسلم من بلد غير مسلم ومعه شيء ملكه ملكاً حراماً بسبب الغدر، فإنه يلزم التصديق به على سبيل الوجوب^(٥)، أما إذا أسلم المسلم في دار الحرب، ثم عاد إلى المسلمين خارجاً منها، فما أسلم عليه، غضبه أو لم يغضبه فهو له، وقد استدلل الشافعي على ذلك بحديث "من أسلم على شيء فهو له"^(٦).

ويبقى الحد السادس والأخير، وقد صاغه ابن حزم حين ذكر أنه إذا كان إسلام

(١) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج٧، ٣٠٨، وانظر أيضاً: د. مجيد خلدي، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٣٤.

(٢) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج٥، ص١٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ٢٥٤.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٦.

المسلم لاحقاً، فسواء أسلم في دار الحرب، ثم نخرج إلى دار الإسلام، أو لم يخرج، أو خرج إلى دار الإسلام ثم أسلم، كل ذلك سواء، ويترب عليه أن جميع ماله الذي معه في تلك الأرض الأخيرة من عقار أو دار، أو أرض، أو حيوان، أو غير ذلك من متاع في منزله، أو ودائع، أو دين، هو كله له لاحق لاحق فيه، ولا يملكه المسلمون إن غنموه، أو افتتحوها تلك الأرض، ومن غصب شيئاً من ذلك، حريباً أو مسلماً، أو ذمياً، رده إلى صاحبه، وقد اختار أبو حنيفة أن سائر ما ترك في أرض الحرب فيء مغنوم، بما في ذلك ما تركه المسلم الذي خرج منها ثم أسلم في دار الإسلام، بيد أن ابن حزم رد هذا الرأي، وذكر أن من غصب منه شيئاً وجب رده إليه، واستند في ذلك إلى بعض الحجج والوقائع في الخيرة الإسلامية^(١).

(١) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٩-٣١١.

المطلب الرابع

السفراء و الرسل

والحديث عن هذه الوجعة مشوب بالكثير من الصعوبات، ذلك أن موقع هذه الفئة- رغم أهميته في التعامل الخارجي بين المسلمين وغيرهم- من اهتمام الدراسات الإسلامية عامة، ودراسات التشريع الدولي الإسلامي خاصة- لا يزال ضئيلاً، إذا ما أخذ في الاعتبار عدة أمور، أولها أن القواعد الشرعية التي يعتمد عليها عمل السفراء والرسل لم يقدر لها الإيناع بشكل متكامل-رغم بداية تبلورها في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة- إلا في عصور لاحقة لهذين العصرين اللذين تراوح فيهما التطور السياسي الإسلامي بين عوامل النهضة، وعوامل السقوط، مما فرض نفسه بصورة أو أخرى في صياغة هذه القواعد وغموضها أحياناً، والأمر الثاني أن دراسات الفقهاء المسلمين أدرجت- في أغلبها- الحديث عن السفراء والرسل ضمن حديثها عن أحكام المستأمنين بصفة عامة، ولذلك خضعت أحكام هذه الفئة لاجتهادات شتى، حسب القدرة على الاستنباط من- أو - القياس على- أحكام المستأمنين، رغم أن التعامل مع وجود المستأمنين قد يختلف في بعض الزوايا عن التعامل مع وجود السفراء والرسل، تبعاً لاختلاف المقاصد والأدوار في كلا الفريقين، والأمر الثالث أن بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ظلت مسوقة بخلفية أحكام القانون الدولي الوضعي في العلاقات الدبلوماسية، وهكذا دخل على الموضوع بأجدية خاطئة، من ناحية لأن رائد بعض هذه الدراسات كان محاولة إثبات وجود أحكام لهذه العلاقات في التشريع الإسلامي بأي طريقة، ومن ناحية أخرى أن علماء الغرب وكتابهم ممن درسوا فن الدبلوماسية، ووضعوا أصوله وقواعده، أو تتبعوا مراحل تطوره لم يتيسر لهم الاطلاع على المصادر العربية الأصيلة^(١)، والأمر الرابع أن ما يوجد مكتوباً في هذا المجال غير موحد المنهج، ولا المباحث، فضلاً على صعوبة الحصول عليه، وموزعة بين شتى المخطوطات، وبطون كتب الأدب، وكتب التاريخ، وكتب الفقه، وكتب الإمامة، والحكمة السياسية، وكل ذلك جعل الحديث عن هذا الموضوع نسيباً في ضبط وتحديد قواعده وأحكامه، ونسيباً بالتالي في صححته ودقته.

(١) انظر: بعض هذه الصعوبات في: عز الدين فودة، النظم الدبلوماسية، القاهرة: مكتبة الآداب/ ١٩٨٩، ص١١٦، وانظر بعض محاولات صياغة مبادئ التشريع الإسلامي في عمل السفراء والرسل في: المرجع السابق، ص١٢١ وما بعدها، د.صلاح الدين المنجد، النظم الدبلوماسية في الإسلام، بيروت: دار الكتاب، ١٩٨٣، مواضع متفرقة، السفير عماد التابعي، الدبلوماسية في الإسلام، القاهرة، مركز النيل للإعلام-سلسلة دراسات قومية، العدد الثامن، ١٩٨١، مواضع متفرقة.

Afzal Iqbal, The Prophet's Diplomacy, op. cit., 1f.

أولاً - دلالات وجود السفار والرسل:

لاشك أن وجود هذه الفئة في تعامل المسلمين الخارجي يؤكد أن تحركهم في هذه الوجهة من التعامل كانت له مقاصده، كما كانت له أسبابه. ويهم الباحث قبل الحديث عن هذه الدلالات لفت النظر إلى ملاحظتين، الأولى أن الكلام عن أمن السفراء يتضمن الكلام عن أمن الرسل، خاصة وأن الرسول أحد المعاني اللغوية للسفير، كما أنهما يتشابهان في أدوارهما، كما يتشابهان فيما يستحقان من حصانات تحفظ لهما الأمن، وتكفل لهما القيام بواجباتهما على وجوها المناسبة. والثانية أن كثيراً من الفقهاء استفرغهم الكلام عن أمن السفراء والرسل غير المسلمين داخل بلاد المسلمين أكثر من حديثهم بالمقابل عن أمن قرنائهم من المسلمين داخل البلاد غير المسلمة، إما لأنهم اعتبروا أن الأساس في النظر إلى أمن كلا الفريقين هو مبدأ المعاملة بالمثل، أو لأنهم اعتبروا أن ما يكفل الأمن للسفراء والرسل غير المسلمين، يسري على السفراء والرسل المسلمين إلا إذا كان فيه ما يتعارض ومقاصد الشرع، أو لأنهم اعتبروا أن ما يسري من أحكام على المسلم عامة في المجتمعات غير المسلمة يسري أيضاً على السفراء والرسل.

انطلاقاً من هاتين الملاحظتين يمكن القول إن من معاني السفارة في اللغة التوضيح، والتبيين، والإصلاح، والرسالة، والكشف، والإظهار، فكأن السفير هو الموضح، والمبين، والمصلح، والرسول، والكاشف، والمظهر^(١).

وجماع هذه المعاني أن السفارة هي ما من شأنه كشف الغموض عن الشيء وإزالة إبهامه، فإذا به واضح صالح، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿وَالصَّبْحَ إِذَا اسْفَرْتُمْ﴾^(٢)، أي إذا أضاء وأشرق وكشف غموض الليل وأزال ظلمته، ووصف الملائكة بأنهم سفرة في قوله تعالى ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَوْرَةٍ﴾^(٣)، لأنهم ينزلون بوحى الله ويأذنه وبما يقع مع الصلاح بين الناس فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الناس فيصلح بين شأنهم، وجعل الرسول عامة سفيراً لأنه يسفر ليصلح بين القوم، ولأنه يبين مواقف من أرسله وما يريد به إلى من أرسل إليه. وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستنهض الصحابة ليكونوا سفراء، ورسله إلى العالمين لتبليغ دعوته، وكان يقول "إن الله بعثني للناس كافة فأدوا عني ولا تختلفوا علي"^(٤)، فانتشر هؤلاء في كل مكان من أرجاء الأرض^(٥)، وجعل المسلمون في عصره ومن بعده يستقبلون سفراء ورسلاً غيرهم، دون

(١) انظر مادة سفر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٠٢٤-٢٠٢٦.

(٢) المدثر/ ٣٤. وانظر ما ذكره ابن كثير تفسيراً لهذه الآية في تفسيره، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٤٧.

(٣) عبس/ ١٦-١٦. وانظر ما ذكره ابن كثير تفسيراً لهذه الآية في تفسيره، ج ٤، ص ٤٧١.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١٦، ص ٢٥٦-٢٥٧. وانظر: سيرة ابن

هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٧.

(٥) انظر: أسماء الرسل وأسماء من أرسلوا إليهم في عصر النبوة في ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة=

انتهاك لحق أي منهم، أو تعد على حرمانه، رغم أن منهم - كما سيرد - من كان يسيء السلوك قولاً وعملاً معهم.

ولا شك أن الدور الذي كانت تضطلع به السفارة في صدر الإسلام له دلالاته الواجبة الاعتبار في النظر إلى دورها المعاصر في المجتمع المسلم.

فالسفارة - في المفهوم الإسلامي - عمل إصلاحي، من جهة لأنها لا تنفصل عن أعمال الدعوة، ومن ضرورات الدعوة إصلاح العمل ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾^(١)، ومن جهة أخرى لأنه لا يختار لعملها إلا من كان صالحاً مصلحاً، وكذلك كان الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - وقد زكاهم الله سبحانه بذلك في أكثر من موضع في القرآن، كقوله ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(٢)، ومن جهة ثالثة لأن مقصد السفارة وبالتالي مضمونها الإصلاح وإظهار الحق بين أطرافها، ولذلك كانت دعوة الرسل كلها الإصلاح. وقد ورد على لسان نبي الله شعيب تأكيداً لذلك ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(٣)، وورد على لسان نبي الله موسى وهو يوصي أخاه هارون ﴿اخْلُفْنِي فِي أَهْلِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٤).

والسفارة أيضاً توكيل أو إنابة في بعض الأعمال الاستخلافية - سواء كانت مؤقتة أو طويلة الأمد نسبياً - أو المهام الشرعية التي لا يمكن القيام بها على وجهها الأكمل إلا بهذه الطريقة، وهذا يعني أن قيادة الأمة أو من ينوب هي المسؤولة عن منح هذا الحق ومسؤولة عن مختاره لهذا العمل، ومسؤولة عن أعمالهم - وافقت أو خالفت قيم الإسلام ومثالياته - ومسؤولة في النهاية عن حصاد كل ذلك، سواء جاء لصالح أو ضد صالح الأمة.

كذلك فهي عملية تفاعلية - شأنها في ذلك شأن الدعوة - تقوم على تشابك العلاقات وتفاعلها بين عدة أطراف، مرسل السفير، وهو السدي يكلفه بمهام محددة لا تخرج عن الأعباء والمهام الاستخلافية كما سبق يقوم على إصلاحها، ومستقبل السفير وهو الطرف الثاني المراد إبلاغه بمضمون رسالة السفير للتصرف بمقتضاها وفق مضمونها، والسفير وهو الرسول أو الوساطة بين الطرفين، لتبليغ مضمون الرسالة التي يحملها، ونقل الرد

- ١٩٧٨، ج ١٦، ٢٥٦-٢٥٧، وانظر أيضاً: د. مختار الوكيل، سفراء النبي عليه السلام وكتابه ورسائله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨، ص ٦ وما بعدها.

(١) فصلت/ ٣٣.

(٢) الأنعام/ ٨٥.

(٣) هود/ ٨٨.

(٤) الأعراف/ ١٤٢.

عليها، ويخضع في اختياره لمجموعة من الصفات في خلقته وخلقه وثقافته ليؤدي دوره وهو قادر عليه^(١)، والرسالة وهي المادة التي يحملها السفير من مرسله إلى مستقبله، وتخضع في صياغتها ومضمونها وأسلوبها، وطريقة تبليغها لمواصفات خاصة.

كما تكشف السفارة عن مدى أصالة الالتزام القيمي الذي مرسل السفير ومستقبله، في تفاعلها من خلال دور السفير بينهما، وهذه الأصالة هي التي تكشف الفرق بين هدي النبي صلى الله عليه وسلم في الإحسان إلى السفراء والرسول غير المسلمين-رغم أن بعضهم كان يأتي من الأعمال ما لا قيم فيه ولا خلق، كما فعل مع رسولي مسيلمة الكذاب إليه حين رعى لهما عهدهما في عدم التعرض للسفراء، وقد جرى العرف على أن الرسل لا تقتل في الجاهلية والإسلام-وبين هدى غيره من القيادات التي لم ترع لهم ذمة ولا عهد، فأساءت معاملتهم أحيانا، كما فعل بعض قادة قريش مع أحد رسل النبي صلى الله عليه وسلم قبل فتح مكة^(٢)، أو ضربت بمبدأ عدم قتل الرسل عرض الحائط أحيانا أخرى، كما فعل ملك بصرى من قبل الروم الحارث بن عمير الأزدي مع رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قتلهم فسير إليه الرسول صلى الله عليه وسلم سرية مؤتة^(٣).

وعلاوة على ماسبق فإن السفارة عمل مؤسسي لم يكن لينفصل في أدائه عن أداء المؤسسات الأخرى التي يوظفها المسلمون لتحقيق الأمن داخليا وخارجيا، وصحيح أن تكامل الصبغة المؤسسية لهذا العمل المؤسسي مرت بتطورات متلاحقة، أعطت للسفارة خصائصها، وتنظيمها وآدابها وقيمتها. ومقاصدها الأساسية^(٤)، إلا أن إرهابات ذلك بدأت مع عصور النبوة مروراً بعصر الخلفاء الراشدين، لما سيرت السفراء والرسول بقصد الدعوة إلى الدين، وإعلان الحرب دفاعاً عنه، والتمكين له بعقد المعاهدات مع ممثلي الأمصار المدن المفتوحة^(٥).

ثانياً - أهم مقتضيات أمن السفراء والرسول:

الواقع أن تحديد هذه المقتضيات لا يزال يخضع للاجتهاد، وتقضي أبعادها أو

(١) انظر بعض المواصفات التي كان يلزم وجودها فيمن يختار للسفارة من قبل المسلمين: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص ١٤٩-١٥١، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٥، السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص ٥٥-٦٣.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٥٨، د.البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ٢٧١.

(٤) انظر: ملامح هذا التطور في: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص ١٢١ وما بعدها، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٧ وما بعدها، محمد التابعي، مرجع سابق، ص ٩ وما بعدها.

(٥) انظر بعض وظائف السفراء والرسول في الحضرة الإسلامية في: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص ١٣٢ وما بعدها، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٩٤-١٥١، محمد التابعي، مرجع سابق، ص ٧٤-٩٣.

التوصل إلى إطار شامل يجمعها لا يزال في طور المحاولات، لذا فإن ما سيرفضه الباحث لا يخرج عن هذه الحدود، وعليه يمكن القول أن أمن السفراء والرسول يتطلب عدة أمور.

وأول هذه الأمور ضرورة عقد الأمان لهم، لأن الرسل لم تنزل آمنة في الجاهلية والإسلام، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يؤمن رسل المشركين، ولما جاءه رسولا مسيلمة الكذاب قال "لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما"^(١)، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، ولو قتل رسلهم لقتلوا رسل المسلمين فتفوت المصلحة من المراسلة والسفارة^(٢)، ولأن أمر القتال أو الصلح لا يتم إلا بالرسول، فلا بد من أمانهم ليتوصل إلى ما هو مقصود^(٣)، وقد اشترط بعض الفقهاء عدم إلزام الرسل والسفراء بإظهار البيعة على أنهم كذلك، رفعا للضيق والحرج، وقالوا يكتفي في ذلك بالعلامة، وهي أن تكون معهم كتب ممن أرسلوا من قبلهم، فإذا أخرجوا الكتب فالظاهر أنهم صادقون، والبقاء على الظاهر واجب فيما لا يمكن الوقوف على حقيقته، فإن لم يظهروا الكتب-أي قرائن كونهم سفراء أو رسل-حاز معاملتهم معاملة من يدخلون بلاد المسلمين بلا أمان^(٤).

والذي يبدو من كلام الفقهاء أن إقرار الأمان للسفراء والرسول لا يرتبط إجرائيا بشكل معين منعا للحرج والمشقة، وإنما يجري ذلك مجرى العرف المتبادل وفق مبدأ المعاملة بالمثل، الذي يعد مبدأ أساسيا في إرساء قواعد العمل الدبلوماسي المعاصر^(٥).

وثاني متطلبات أمن هذه الفئة استمرار الأمان لهم مدة إقامتهم في بلاد المسلمين، ورغم أن المجتمع السياسي المسلم لم يكن يعرف نظام التمثيل السياسي الدائم شأنه في ذلك شأن سائر المجتمعات السياسية التي عاصرتة في صدر الإسلام، إلا أن الفقهاء حاولوا التصدي لهذا الأمر، ولكنهم اختلفوا في مدة عقد الأمان الذي بموجبه يظل للسفراء والرسول شرعية البقاء بين المسلمين، فقد أجاز بعضهم عقد الأمان مطلقا ومقيدا بمدة سواء كانت طويلة أو قصيرة بخلاف الهدنة، فإنها لا تجوز إلا مقيدة لأن في جوازها مطلقاً تركا للجهاد^(٦)، أما الحنفية والشافعية فقد أجازوا تجديد عقد الأمان سنة بعد أخرى بحسب ما تقتضيه مصالح العمل والتجارة^(٧).

كذلك فإن من متطلبات أمن السفراء والرسول الخروج من دار الإسلام بما يخرج به

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١٠، ص ٤٣٦.

(٣) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٩٢، وانظر أيضا ما ذكره ابن حزم في: المحلى، مرجع سابق، ج ٧ ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٩٢، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٥) انظر تطور تقنين قواعد الدبلوماسية في: د. عز الدين فودة، مرجع سابق، ص ١٨٣ وما بعدها.

(٦) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٤٣٦.

(٧) انظر ما ذكره السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص ٤٩.

المستأمن عموماً، والأصل في ذلك أنه إن لا يصطحب معه ما يقوى به غير المسلمين على المسلمين أياً كان شكل ذلك، وذكر أبو يوسف أنه إن كان مع الرسول أو الذي أعطى الأمان سلاح جيد فأبدله بسلاح شر منه، أو دابة فأبدلها بشر منها، فذلك جائز، ولا بأس أن يترك يخرج بها، وإن كان أبدله بخير منه، رد عليه سلاحه ودابته، وأعيد ذلك على صاحبه الأول^(١)، أما أمواله فلا يجوز مصادرتها، أو الاستيلاء عليها، أو حبسها، ويعفى من الرسوم المالية، وقد نص بعض الفقهاء على ذلك كأبي يوسف الذي ذكر أنه لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ولا من الذي أعطى أماناً عشر^(٢)، وهذا النص مطلق فلا يؤخذ عشر عن كل ما معه^(٣)، وقد استثنى من هذه القاعدة ما كان مع السفراء والرسول بقصد التجارة، فإنه يؤخذ منهم—كما ذكر أبو يوسف—العشر، أما غير ذلك من متاع فلا عشر فيه، أي من المتاع الخاص بهم^(٤)، ويستنبط د. المنجد دليلاً جديداً على العمل بمبدأ المعاملة بالمثل في هذا الشأن من قول أبي يوسف "وإذا كانوا—أي الفرنجة والروم—لم يأخذوا من تجار المسلمين ولا من رسلهم شيئاً لم يأخذ المسلمون شيئاً منهم"^(٥)، ووافقه في تطبيق هذا المبدأ بعض المعاصرين^(٦)، ويلحق بالحديث عن أموال السفراء والرسول ما يتعلق بممارستهم التجارة، فذلك لا يمنعون منه إلا مما حظره الدين كالخمر أو لحم الخنزير.

وكذلك يلزم لهم كأمر رابع الأمن في ممارسة أعمال العبادة فلا يحجر حقهم في التزام أحكام دينهم، أما بناء الكنائس الخاصة بهم فلم يكن ممكناً لأن الرسالة كانت محدودة بوقت على الأغلب، لكن إذا أراد السفير أن يتخذ لنفسه موضع عبادة في داره لم يمنع من ذلك^(٧). وفضلاً على ما سبق فإن انتهاء مهمة السفير أو الرسول محكومة بأدائه للرسالة التي انتقل من أجلها، ثم يرد إلى بلده، لأن الداعي إلى بقائه أصبح منتفياً، أما إنهاء مهمته، فليس في كلام الفقهاء شيء صريح في ذلك، لكن بعض الاجتهادات المعاصرة، ترى أن الأصل في ذلك هو المبدأ العام القاضي بأن المعاملة بالمثل^(٨)، ورأى آخرون بل الأصل فيه إقامة الحجج على السفير، وإعلامه بإنهاء مهمته، ورفض المسلمين إقامته بينهم—وهو ما يعرف في الفقه الدبلوماسي المعاصر بإعلانه شخصاً غير مرغوب

(١) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٢) انظر المرجع السابق، ونقله عنه د. صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٣) انظر: د. صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٤) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، وانظر تعليق د. صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٦) انظر: د. عز الدين فودة، مرجع سابق، ص ٥٦، السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٧) انظر: د. صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٩١، واستشهد في ذلك بما نقله السرخسي.

(٨) انظر: السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص ١٢٦-١٢٧.

فيه-لان ذلك يضمن له الأمن في خروجه، أو مروره إلى بلاده^(١).

ثالثا - التزامات السفراء والرسول:

إن الأمر في أمن السفراء و الرسل مثله مثل الأمن لغيرهم سواء من المسلمين أو غير المسلمين من حيث ضرورة تلازم متطلباته مما يقع على المسلمين مع التزاماته بما يقع عليهم أنفسهم، وإن اختلفت طبيعة هذه الالتزامات على النحو الذي سبق تفصيله، من هنا يمكن القول أن السفير أو الرسول ملتزم برد ما قد يكون قد استحوذ عليه من رعايا المجتمع المسلم من أموال وأمتعة، قبل أن يحمل صفة السفارة أو الرسالة، كذلك هو ملتزم بإسقاط ولايته عن لا يحق له الولاية عليهم داخل بلاد المسلمين يقول ابن حزم (لو نزل أهل الحرب عندنا تجارا بأمان، أو رسلا أو مستأمنين مستحجرين، أو ملتزمين لأن يكونوا ذمة لنا فوجدنا بأيديهم أسرى مسلمين أو أهل ذمة، أو عبيدا، أو إماء للمسلمين، أو مالا لمسلم، أو ذمي فإنه ينتزع كل ذلك منهم بلا عوض أحبوا أم كرهوا، ويرد المال إلى أصحابه ولا يجمل لنا الوفاء بكل عهد أعطوه على خلاف هذا، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"^(٢).

كذلك يلتزم بالبعد عن ارتكاب الأعمال العدائية ضد المسلمين خاصة ما يمس أمنهم مباشرة مثل أعمال التحسس، وقد أفتى بعض الفقهاء بأنه لو اطلع على بعض أسرار المسلمين، بحيث إذا عاد إلى بلاده عاد بضرر على المسلمين لأنه سوف يدل على عورات المسلمين، وسوف يلحق بهم أذى كبيرا، ففي هذه الحالة يكون للإمام حبس الرسول للأمان فقط، أي حجزه ومنعه من السفر و ليس سجنه^(٣).

لكن ذلك قد يكون مردوده-طبقا لمبدأ المعاملة بالمثل-منع سفير المسلمين من العودة اليهم بإتباع نفس المسلك العدائي معه، لذلك قد يكون من الأحدى في مثل هذه الحوادث-التحسس-إما إعلان السفير شخصيا غير مرغوب في بلاد المسلمين، فيخرج ويرد إلى مأمنه في بلاده، أو بالاتفاق المتبادل مسبقا على تجريم بعض الأفعال التي يحق بموجها معاقبته، وبذلك يتجنب اتباع نفس المسلك، نزولا عند المعاملة بالمثل.

كما أنه ملزم كذلك بأن لا يكون عوننا على تحطيم العقود والمعاهدات بين بلده و بين المسلمين، فعلى سبيل المثال لو رفض السفير أو الرسول العودة إلى بلاده مفضلا البقاء بين المسلمين وكان ثمة تعاهد على غير ذلك، منع منه لأن المسلمين عند شروطهم إلا إذا ثبت أن المصلحة في بقاءه وإقراره دون عودته إلى بلده أنفع من إرساله، والأصل

(١) انظر: د. عبدالحق النواوي، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ص ٣، ص ٣٠.

(٣) انظر: السفير التابعى، مرجع سابق، ص ١٠٩.

في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض إقرار رسول قريش إليه بعد صلح الحديبية بين المسلمين، بعد أن اطمأن قلبه بالإسلام، وأمره بالعودة إليهم قائلا "إنني لا أحيس بالعهده، ولا أحيس الميرود-جمع بريد-ولكن أرجع إليهم فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع"^(١)، ذلك لأن قريشا صالحوا النبي صلى الله عليه وسلم فاشترطوا عليه "إن من جاء منكم لم نرده عليكم، ومن جاء منا رددموه علينا فقالوا: يارسول الله اتكتب هذا؟ قال: نعم إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله، ومن جاء منهم فسيجعل الله له فرجا ومخرجا"^(٢).

ويلحق بالالتزامات أيضا أنه لا يحق له الاحتجاج بأمن سفارته لارتكاب ما يضر المسلمين، ذلك أن الإسلام لا يسمح-على خلاف القانون الدولي الحديث-بوجود حرم آمن في بلاد المسلمين إلا لبعض الأماكن المقدسة التي شهدت لها الأصول المنزلة بذلك، وجرى عرف المسلمين على التسليم لها بهذه المكانة، خاصة مكة والمدينة، وماجاورهما، وعليه فإن مكان إقامة السفير، أو ما يسمى في الفقه الدولي بمقر البعثة ليس له هذه الحرية التي تفسر استقلال المسلمين وسيادتهم^(٣)، ولكن عدم وجود هذه الحرية لا يعني اللجوء إلى الأعمال التي لا تتفق وقيم المسلمين وأخلاقهم، أو التخلفي عن اتخاذ كافة الوسائل لحماية دار البعثة ضد أي عدوان، ومنع أي إخلال بأمنها، وصيانة كرامتها ما دامت تؤدي دورها، حسب ماهو متفق عليه نصا أو عرفا.

(١) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج٨، ص٣٠.

(٢) انظر: ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٩-٣١٠.

(٣) انظر: السفير التابعي، مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٥.

المطلب الخامس المستضعفون في الأرض

وهم نوع آخر من البشر شاءت سنة الله في بيئات مجتمعاتهم إلا أن يجعلهم في مكان الافتقار إلى مصادر التمكين في الأرض، وتقرير المصير في النظر إلى الكون والحياة من حولهم، في الوقت الذي امتلكت فيه عناصر أخرى هذه المصادر، فإذا بها تستعلي على هذه الفئة المستضعفة، وتأتي أن تنزلها الدرجات الدنيا في سلم القوة في مجتمعاتها لتعيش هكذا مسلوبية الإرادة في رفع الظلم و الاستبداد الواقعين عليها.

أولا - دلالات الاستضعاف:

الضعف في اللغة نقيض القوة، وهو أيضا قلة الحيلة، والعجز، والمرض، والهزال والذلة، والمستضعف هو الذي يتضعفه الناس ويتحiron عليه في الدنيا للفقر وراثية الحال^(١)، فكان الاستضعاف في حقيقته فقدان الحرية اختيار الحركة في الحياة والإسلام حينما يخاطب الإنسان بأحكامه إنما يحميه أولا لكي يكون اختياره، ومن ثم التزامه صادرا عن قناعة تامة، فإذا ما وضعت العراقيل أمام اختيار الإنسان، ألزم الإسلام المؤمنين به التدخل ولو بالقوة لإزالة هذه العراقيل لأن وجودها تكريس لحالة الاستضعاف الصاد عن سبيل الله، ﴿وَمَا لَكُمْ لَاتتَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَسْلَفُ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا سَبِيلَ اللَّهِ، والسعي إلى إنقاذ المستضعفين، ليس بمكة وحدها وإن فهم سياق الآية على أنه خاص بأهلها^(٢)، ولكن في أي مكان وجد فيه الاستضعاف^(٣)، من هذا العرض الموجز لمعنى الاستضعاف تتمحض دلالات له.

فالاستضعاف سنة من سنن الله في ابتلاء المجتمعات السياسية، وابتلاء بعض فئاتها ببعض ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾^(٤)، ومنه ابتلاء المستضعفين بالأقوياء، والأقوياء بالمستضعفين، ليعرف مآل هؤلاء، ومآل هؤلاء في النهاية، ولتجري فيهم سنة أخرى من خلال التدافع وهي سنة تداول الأيام بينهم حتى يستبين الحق من المبطل ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^(٥).

(١) انظر مادة ضعف في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٥٨٧-٢٥٨٩.

(٢) النساء/ ٧٥.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٥.

(٤) انظر ما أورده سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٠٨-٧٠٩.

(٥) الفرقان/ ٢٠.

(٦) آل عمران/ ١٤٠.

كما أن مجيء الاستضعاف كسنة إلهية لا يعني أنه وضع مفروض أو قدر مقدور لا راد له، إنه -كغيره من السنن- له أسبابه، التي تجعل البعض يستعلي على البعض الآخر، وهو وضع مصطنع تتحكم فيه دوافع وأغراض لم يكن بدمعها من الانقسام إلى فئة لها السطوة والسيطرة، وأخرى ليس لها إلا الإذعان لأنها "لا تملك من أسباب القوة المادية الوسائل الفعالة للمقاومة، فتستسلم وتستكين لما يريد هؤلاء من شؤون العقيدة والحياة، من دون اعتراض أو مناقشة"^(١).

كذلك فإن الاستضعاف حالة من حالات علاقات القوى، الناتج عن الاستخفاف والاحتقار، وتقليل الاعتبار لفئة أخرى من المجتمعات، أو الشعوب أو الأفراد، وكذلك كان حال فرعون مع قومه، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ. وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ. إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٢)، إن تمحض الاختلال عن البطش والتكبير والاعتداء على الحرمات، يثبت أن حركة الحياة معه لا تعرف إلا مسارا واحدا هو مسار الأقوياء "بعيدة عن المبادئ الأساسية التي تحكم السلوك الإنساني فتخطط له طريقته في العلاقات العامة والخاصة وفي طبيعة التعامل"^(٣).

ثم أن الاستضعاف وضع مستهدف ومخطط له من قبل السلطة القوية، حتى ترسخ في قناعة الفئات الضعيفة أن لا مفر من الاصطباغ بصبغة ماتراه كقول فرعون ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾^(٤)، ذلك أن الشعور السائد لدى هذه السلطة أن المستضعفين لا يملكون أمر تقرير مصيرهم، أو اختيار قناعاتهم أو التحرك في حياتهم إلا من خلال ما يقررونه أو يختارونه لهم في شؤون الإيمان والحياة، والمصير^(٥).

ويضاف إلى ماسبق أن الاستضعاف قد يؤدي -مع الاستكانة لموقفه- إلى نوع من أنواع العبودية لاستبداد الأقوياء، الأمر الذي قد يعطل كل محاولة للانتفاضة أو التمرد على هذا الوضع المقلوب، ما دامت السلطة القوية تلعب على وتر الادعاء بأنها الأوعى بمصالح المستضعفين، والأجدر برعايتهم، أو الادعاء بأن لها علاقة بالآلهة التي تضر وتنفع، ومن ثم تجب لها الطاعة كواسطة بين هذه الآلهة وهؤلاء المستضعفين^(٦).

ثانيا - الإسلام ودواعي التدخل لنصرة المستضعفين:

حينما يأمر الإسلام أتباعه بالتدخل لتحقيق الأمن للمستضعفين لا ينطلق من دعوت

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في حظ الإسلام، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥، ص ٢٧.

(٢) القصص/ ٤.

(٣) انظر: مع الحكمة في حظ القرآن، مرجع سابق، ص ٢٧-٢٨.

(٤) غافر/ ٢٩.

(٥) انظر: محمد حسين فضل الله، مع الحكمة، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٦) المرجع السابق.

لا سند لها، وإنما يقيم الحجة على مسلكه هذا من أوجه عديدة. فهو يأمر بالتدخل لأن الشرائع السماوية كلها تتكامل في ضرورة رفع الظلم عن الضعفاء^(١)، ولأنه لا يمكنه أن يقر الظلم في الأرض في الوقت الذي جعل "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"^(٢)، وجعل عدم الأخذ على يدي الظالم مقدمة للسقوط في دائرة ظلمه، ثم في دائرة عذاب الله لأن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه^(٣).

والإسلام يأمر من وجه آخر بالتدخل لنصرة المستضعفين لأنه حين يفعل ذلك يؤكد إرداته في تحرير الناس من أسر التجير والتكبر، والاستبداد، فمحال أن يطالب الناس بحرية الاختيار العقيدي دون إكراه، في الوقت الذي لا يملكون فيه من معاني الحرية شيئاً، من هنا أوجب ضرورة التدخل بالقتال لو لزم الأمر "ومالكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين" الآية، إن في ذلك برهاناً على أنه "لا ينظر فقط في حمايته للضعيف إلى الأمم والقبائل التي ضرب عليها الذل، بل ينظر إلى وجوب حماية الشعوب التي أرهقتها الطغيان، وأضعف النخوة فيها الاستبداد"^(٤).

ويشجع للإسلام في التدخل من وجه ثالث أنه يأبى أن تقع فئات هي بطبيعة تكوينها النفسي والاجتماعي والبدني لاتستطيع حيلة أو تدبيراً لأمن أنفسها، تجاه من يتحكمون في رقابها، ففئات مثل المستضعفين من عجزة الرجال والنساء والولدان، لا يمكن أن يتركها الإسلام على ما هي عليه دون أن يرفع عن كاهلها ما تعانيه^(٥)، لأنه يتحرك في الأرض لينشر العدل فيها ويستجيب لمن ناداه "ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها.."، ويؤاخذ بالمقابل الذين يعيشون في الأرض فساداً وجوراً ﴿إِنَّمَا السَّبِيلَ عَلَى الَّذِينَ يَظْلَمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ. أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٦).

ولمة وجه رابع للتدخل لنصرة المستضعفين وهو أن الإسلام يريد إزكاء الوعي لدى هذه الفئة لادراك أن هناك واقعا آخر غير واقعهم المهيمن عليهم، واقعه هو، الذي يستند إلى تصريف العبودية لله وحده وإزالة الضعف، فلا يكون عليهم اختيار منهج الجيروت المفروض عليهم، ومن ثم اختيار الركون إلى الاستضعاف^(٧).

(١) انظر في ذلك: الشيباني، مرجع سابق، ص، ٥٠-٥١.

(٢) وفي رواية "كلمة عدل" انظر النووي: رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٤) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠.

(٥) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٠٨.

(٦) الشورى/٤٢.

(٧) انظر: الحوار بين المستكبرين والمستضعفين في سورة سبأ الآيات ٣١-٣٣.

أما الوجه الأخير فإن الإسلام يتدخله لنصرة المستضعفين إنما يرمي إلى تصحيح الفهم المعوج لسنته في تسخير الناس بعضهم لبعض وفق قوله تعالى "نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا" (١)، فالإسلام لا يقر بذلك استعباد الناس باسم التسخير، وإنما يريد توظيف الاختلاف في أسباب المعيشة بينهم لتظل الحاجة إلى التعاون والتراحم بينهم، ولتحقيق التكامل-من خلال التنوع في القدرات-في عمارة الأرض وإصلاحها، وليس لتخريبها أو إفسادها.

٣- حدود التدخل لتحقيق الأمن للمستضعفين:

هناك حدود خمسة لهذا التدخل تشكل في مجملها مجموعة من الضوابط التي لا يمكن الفكك منها. وأول هذه الحدود أن الإسلام لم يكن لينحي أسباب الاستضعاف عن حياة بعض الأمم والشعوب، ليقم على حطامها أسباب أخرى له، وإلا لصار شكلا من أشكال البغي الذي يستتر خلفه خطأ مفهوم الاستعمار (٢)، ولعل الفرق الأساسي بين تدخل المسلمين، وبين التدخل بالبغي، هو أن الأسباب التي برر من خلالها البغي قد أدت إلى رفضه ورفض ممارساته، والجهاد للخلاص منه، ولا تزال آثاره في التخلف والتبعية اللذين سقط فيهما كثير من بلدان العالم الثالث، تشهد على الفساد والخراب اللذين لحقا بهذه البلدان، أما الأسباب التي برر من خلالها تدخل المسلمين لنصرة المستضعفين فهي التي أدت إلى الترحيب بفتوحاته وتفضيل شروط الإسلام معها، لأن هؤلاء المستضعفين وجدوا فيها العدل والرحمة وغيرهما من القيم التي انتهكت حدودها قبل تحرير المسلمين لهم (٣).

والحد الثاني هو أن نصرة المستضعفين لا يحرص الإسلام عليها بغير إقامة الحججة على القيادات التي تفرض سياسة الاستضعاف، بل وبغير تحذيرها من عاقبتها، وكذلك فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ملك الروم، وملك الفرس، لما أرسل إليهما يحذرهما- إن رفضا الإسلام، وأصرأ على تعبيد الناس لهما-تحمل أوزار ذلك كاملة (٤)، فلما رفضا

- (١) الزخرف/ ٣٢. انظر في معنى سخريا: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٧.
- (٢) لأن مفهوم الاستعمار مشتق من مادة عمر، ودلالاته في الأصول المنزلة وما يستنبطه من قيم ومقاصد شرعية ترتكز عليها حقيقة الاستخلاف، في إصلاح وعمارة الأرض، وهذه القيم وتلك المقاصد لا يمكن أن تلحق بحال مع نهب الأمم واستعبادها وتدمير ممتلكاتها، والاعتداء على حرمتها، وغير ذلك من أعمال التخريب التي أقيم عليها البغي في احتلال كثير من بقاع الأرض، وسمى ذلك استعمارا تليسا وتضليلا. انظر مادة عمر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٠٩٩-٣١٠٥، وانظر في زيف هذا التليسا: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٣٤، نصر عارف، مرجع سابق، ص ١٩٠-١٩١.
- (٣) انظر: أمثلة لذلك في: الشيخ فيصل مولوي، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٨.
- (٤) انظر: نص الرسالتين في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧-٣٩، ص ٤٠، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٥٠-٥١، ص ٧٦-٧٧.

كان الإيدان بزوال ملكهما، وقد زال في عصر الخلافة.

والحد الثالث بمقتضاه لا يشجع الإسلام السياسات التي تقوم على نصرة المستضعفين، إلا إذا انطوت على قيم كتلك التي يرى المسلمون عليها، ولذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أيد حلف الفضول، وذكر أنه لو دعي إليه في الإسلام لأجابه ليس تنفيذاً لما أقره المتحالفون، وإنما لتنفيذ الذي عاهد عليه الأنبياء والمؤمنون، من أن يكونوا دائماً مع المظلومين من الضعفاء على الظالمين الأقوياء^(١).

أما الحد الرابع فإن الإسلام يلزم المسلمين بأن يكون رائدهم في التدخل لنصرة المستضعفين هو ابتغاء وجه الله وحده، ومن هنا يمكن فهم الحكمة الإلهية في ذكر الفرق بين القتال الذي يقوده المسلمون وقتال غيرهم عقب ذكر الأمر بالتدخل لنصرة المستضعفين ﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾^(٢).

أما الحد الأخير فعماده أن الإسلام لا يلزم المسلمين بالتدخل بلا سابق إعداد حسب فقه الواقع، أو أن يكون تدخلهم على حساب نقضهم لالتزامات وعهود بينهم وبين غيرهم، أو أن يكون باباً لتوريطهم في صراعات وحروب، وليس ممن ورائها إلا الأضعاف وتبديد القوة، ومن ناحية أخرى فإن الإسلام لا يلزم المسلمين بالتدخل لنصرة غيرهم في بلادهم غير المسلمة، في الوقت الذي يمن فيه إخوانهم في هذه البلاد من سياسات أشد وأقسى للاستضعاف بسبب دينهم وعقيدتهم.

(١) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١.

(٢) النساء/ ٧٦.

المبحث الثالث

أهم مصادر تهديد الأمن في التعامل الخارجي

غني عن البيان أن المجتمع السياسي المسلم لم يعد يتحرك وحده في ساحة السياسات والمواقف العالمية، ولم تعد له السيطرة أو سيادة القرار كما كان في صدر الإسلام فقد تغيرت الأوضاع، وتداعت عوامل السقوط الحضاري، فإذا بالمجتمع المسلم يتبادل المكانة حتى انتهى به المطاف إلى الوقوع في براثن التخلف بكل أبعاده، مثله في ذلك مثل كثير من المجتمعات الضعيفة التي احتلت مكانة ليست أقل منه تخلفا وتبعية.

ورغم ذلك أريد للمجتمع المسلم-ولا يزال يراد له-أن يظل في هذه المكانة المتزدية وأن تبقى محاولات خروجه من هذا المأزق الحضاري مجرد صيحات أو دعاوى لا فاعلية فيها ولا نشاط بما يخدم الأقوياء غيره، حتى إذا كشف عن وجهه أو آخر من وجوه الصحوه والنهوض والتحديد للتخلص مما هو فيه، كان التهديد والتلويح له بالقوة، والسعي إلى تصدير معاول التصدع والانشطار بين دوله، وهنا تبرز في المقدمة أعمال التجسس، والاختيالات، والانقلابات العسكرية، والاشاعات والحصار الاقتصادي، والتحطيم المعنوي بصوره المختلفة، فإن لم يجد كل ذلك انتقل التهديد بالقوة، وتصدير معاول التصدع إلى طور جديد هو طور ممارسة القوة نفسها، دون اعتبار لأية قيم أو أية أعراف، إلا ما يفرضه منطق القوة.

وهكذا تنداعى على المسلمين أسباب متعددة للاستضعاف كي يمارس الاستخلاف الحضاري لا على مقتضى ما تفرضه شريعتهم المنزلة التي تضمن وتحفظ لهم شروط الأمن وشروط توافر بيئته، وإنما على مقتضى تشريعات وضعية ليس من ورائها إلا الانسلاخ العقيدي وتذويب الهوية، حيث افتقاد شروط الأمن وشروط توافر بيئته، ويبلغ الأمر مداه في الخطورة إذا ما رصدت عدة ظواهر مهمة تحيط بالمجتمع المسلم المعاصر لتضع أمنه في حركة تعامله الخارجي في مأزق.

وأولى هذه الظواهر تفاقم خطر الوجود اليهودي في المنطقة العربية-وهي جزء لا يتجزأ من المجتمع المسلم-وبغض النظر عن الأسباب التي مكنت لهذا الوجود في هذه المنطقة، أو التي شجعت-ولاتزال تشجع-على استمراره، إلا أن حقيقة كونه تعبيرا عن صراع حضاري لا الوجود العربي فحسب بل والوجود الإسلامي أصبحت لا تقبل مرأه أو تشكيكا.

أما الظاهرة الثانية فهي اتفاق استراتيجيات القوى الكبرى المسيطرة على مجريات الأمور في المجتمع الدولي المعاصر على الحفاظ على نوع من التوازن الذي يكفل لها إنجاز ما تراه مهما من مصالحها القومية بغض النظر عن تداعيات ذلك إسلاميا، وزاد الأمر

سواءً أن كثيراً من الدول المسلمة أضحت تشعب نفسها بين هذه الاستراتيجيات بقطع النظر عن توافق أو عدم توافق ذلك مع المصالح العامة للمسلمين ككل.

والظاهرة الثالثة تتمحور بيممة المجتمع المسلم عن مصادر لتهديد أمنه داخلها، مع الإخفاق في التصدي لها، فأصبحت حصونه مهددة من داخله، وأصبح عجزه عن مطالبة الآخرين باحترام أمنه فاقدا لمصداقيته، لأنه فشل في التعبير عن هذا الأمن أو تجسيده في واقعه المعاش.

ورابعة الظواهر تزايد تفجر المشكلات الأمنية بين الدول المسلمة، مما عطل فرص الاتفاق على كلمة سواء لحل هذه المشكلات بنفس القدر الذي أعطى الفرص لتحويلها إلى صراعات إقليمية، بل ودولية أحيانا، بفعل تدخل أطراف إقليمية، أو دولية غير مسلمة، لها مصالح كثيرة في هذا التدخل.

وتبقى الظاهرة الأخيرة هي أكثر الظواهر خطورة، إنها ظاهرة تضاعف إمكانات تهديد أمن الوجود الإنساني المعاصر، بفعل التقدم الخطير في الأساليب التقنية العسكرية القادرة على تدمير الأخضر واليابس معا في أرجاء الأرض جميعها، وبذلك يتساوى المجتمع المسلم مع غيره من المجتمعات الأخرى في إمكان التعرض لهذا التهديد العام، وأضحى يقسم معها نصيبا في ورطة الأمن عالميا.

المطلب الأول

الاعتداء على أراضي المسلمين

لا ينفك العدوان وحب السيطرة والتملك يلازمان النفس الإنسانية منذ خلق الله الأرض ومن عليها، مما قد يفضي إلى القتال والحروب، يقول ابن خلدون "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تنزل واقعة في الخليقة منذ براها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبته فإذا تدامروا لذلك، وتوافقت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلوا عنه أمة ولا جيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة أو منافسة، وأما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما عضل للملك وسعي في تمهيدته"^(١).

ولذلك كانت سنة الله في خلقه أن تكون حركة التدافع في الحياة سجالاتا بين فريقين فريق الباطل الذي إذا تولى في الأرض سعى ليهلك ما فيها وينشر الفساد، والفريق الآخر هو فريق الحق الذي إذا استخلف في الأرض سعى ليقود أممها إلى مافيه الهدى والصلاح، والمسلمون ليسوا بدعا في أن تجري عليهم سنن الله في الابتلاء باعتداء غيرهم عليهم، وانتقاص أطرافهم وأراضيهم من حولهم بفعل ذلك، وقد شرع الله الجهاد للاستجابة لهذه السنن وفق ما تمليه الإرادة الإلهية-من ضوابط وشروط وقيم فيه-وليس للصدام معها أو الهروب منها، وهكذا يظل الجهاد سلاح الأمة الدائم في وجه أي عدوان، ويظل إعداد القوة أمرا لا يقبل إلا الجهد والاجتهاد الدائمين لاستيعاب كافة أشكالها، ويظل الرباط بها-أي القوة-لازما في حذر ويقظة، وإلا لأصبح الوجود الحضاري للأمة في خطر.

والناظر في الخبرة الإسلامية منذ عصر النبوة يجد أن ثمة حالات متعددة يجسد الله تعالى فيها سنته في ابتلاء الأمة بعدوان غيرها على أراضيها.

فهناك حالة إعلانها الانتماء الحضاري إلى دينها، والثبات عليه، والدعوة إليه، ورفض منطق ما يضاده من مذاهب وأفكار، وشرائع. فهنا يصير العدوان من قبيل محاولة زعزعة الثقة في هذا الانتماء تمهيدا لاستئصاله.

وفي هذه الحالة من العدوان قد يقسو العدو على المسلمين، وقد يكلفهم التضحيات الكثيرة في الأنفس، والأموال، واحتلال الأراضي، لكن مآله النهائي الإخفاق ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾. إن الله لا يحب كل خوان كفور. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا

(١) انظر: ابن خلدون المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٧١-٢٧١.

ربنا الله...^(١). ولعل ما حدث للمسلمين يوم بدر في عصر النبوة يقف دليلا على هذه الحالة.

وهنا حالة العدوان بفعل الضعف في إعداد القوة للدفاع عن أراضي المسلمين الأمر الذي يدفع إلى استغلال هذه الثغرة في انتهاك أراضيهم في أية ناحية من نواحيها، بقطع النظر عن سبب الوهن، وقد حاولت قريش أن تستغل ضعف المسلمين بعد أحد، فعاودت الكرة في الخندق، لكن سرعة الاستجابة وإعداد ما كان متاحا لدى المسلمين من قوة، وحفر الخندق، ثم التأيد الإلهي قبل ذلك وبعده، كل ذلك عوض المسلمين فارق القوة بينهم وبين قريش حتى تحقق لهم النصر.

كذلك هناك حالة العدوان بفعل تبدد القوة المسلمة وانتشار طاقاتها في نزاعات ومخلافات داخل المجتمع المسلم لا ناتج منها إلا المزيد من التمزق والعجز والضعف هنا تكون الفرصة مواتية لانتهاز هذا التزدي بالقيام بأعمال عدائية تجاه ثغور المسلمين وأراضيهم لوقف مسيرة الدعوة من ناحية، ولتكريس الفتن داخليا، وما حدث في نهاية عصر الخلافة الراشدة خير شاهد لذلك، لما تكررت الاعتداءات على بعض أطراف الخلافة في الوقت الذي كانت فيه الدماء تنزف من الجسد المسلم بفعل الحروب الداخلية.

وهناك حالة العدوان الذي يواز في أعداء المسلمين بعض القوى لتتولى كفايتهم العمل العدائي ضدهم، وهو نوع من التحالف على البغي وإن كان بشكل غير سافر، ويحدث حين يدرك هؤلاء الأعداء أن القوة الوسيطة قادرة على تنفيذ ما يريدون من أعمال عدائية دون تدخل مباشر منهم، ويأتي نموذجاً لذلك ما حدث من تمردات بفعل قوى خارجية في عصر الخلافة.

كذلك هناك حالة العدوان الذي تحالف فيه أكثر من قوة واحدة- وإن تعددت محلهم ومذاهبهم- لتداهم أراضي المسلمين ونواحيهم، ففي هذه الحالة يصير العدوان والاختلافات النحلية والمذهبية في بوتقة واحدة هي الاجتماع على قتال المسلمين واستضعافهم، وفي الخندق تجمعت قوى متعددة لم يكن ثمة رابطة بينهما إلا تصفية الوجود المسلم داخل المدينة، رغم أنها كانت أخلاطاً شتى من قريش واليهود، والمنافقين، ومن مالأهم على نفس موقفهم تجاه المسلمين، ولذلك سماهم القرآن "الأحزاب" في إحدى سورته التي جمعت نفس الاسم.

هذه الحالات على تنوعها تبين مدى ما يمكن أن يتعرض له أمن المسلمين من خلال اختراق بعض أراضيهم لتسقط في أيدي غيرهم، وهذه المسألة شغلت جانباً مهماً في

(١) الحج/٣٨-٤٠.

اجتهادات الفقهاء وهم بمعرض محاولة تكييف هذه النواحي، من حيث استمرارها جزءاً من دار الإسلام، أو انقطاعها عنها، دون دخول في تفصيلات كثيرة، يمكن القول إن هناك أكثر من واحد في هذا الشأن.

فثمة رأي قال به جمهور الفقهاء، ومؤداه أن ما أخذ من المسلمين من أراض يصير من قبيل دار الكفر، لظهور أحكام الكفر فيها باعتبار أن المعول عندهم في وصف الدار هو ظهور أو عدم ظهور الأحكام الإسلامية.

وثمة رأي آخر قال به أبو حنيفة، ومفاده أن هذه الأراضي تظل من دار الإسلام، إلا إذا ظهرت فيها أحكام الكفر، وكانت متاخمة لدار كفر ممنوعة على المسلمين أي ليست في سلطانهم ومكنتهم، وزوال عنها الأمان الأول، وحل محله الخوف أو أمان جديد، ولكن ليس بسبب الإسلام أو الذمة، بحيث يخشى معه المسلم أو الذمي أن يظهر بإسلامه أو بعقد ذمته.

والرأي الثالث وقال به بعض الشافعية، وفحواه أنها لاتصير دار كفر حتى لو استولى عليها الكفار لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" ولأن القول بتحولها إلى دار كفر معناه أنه لو تمكن المسلمون من استرداد هذه الأراضي، فإنها في هذه الحالة غنيمة للذين استردوها من دون المسلمين من أهلها، مع أنها في الأصل مملوكة لأهلها من المسلمين، إنما الصحيح أن تعود للمسلمين أهلها.

وثمة رأي رابع قال به ابن تيمية، وخالف فيه ما سبق، لما سئل عن إحدى البلاد التي زال عنها حكم الإسلام فقال: "وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة فيها المعنيان ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام لكون أهلها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاوم الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه"^(١).

والواقع أن انحسار السيادة الإسلامية عن بعض الأراضي بفعل العدوان يمكن النظر إليه من زوايا ثلاث، الزاوية البشرية، والزاوية الإقليمية، والزاوية التشريعية.

فمن ناحية، لاشك أن أهل الأراضي يظلون على انتمائهم إلى دار الإسلام بحكم إسلامهم أو ذمتهم، ما لم يتغير ولاؤهم، وانتمائهم بتغير ما يدعون به، أي كان دافع ذلك، كما أن هذه الأراضي من ناحية ثانية هي جزء من الرقعة الإقليمية لدار الإسلام لأنها قبل الاستيلاء عليها كانت كذلك، وسط النفوذ والسيطرة عليها لا ينفي هذه الحقيقة،

(١) انظر مجمل هذه الآراء في: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص١٣٠-١٣١، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٦٠-٢٦١، د. عارف خليل أبو عياد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص٦٠-٦١، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص١٦٢-١٦٤، د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

وإلا كان ذلك- كما ذهب بحق أصحاب الرأي الثاني- إيذانا بالتنازل عن كل ما يسقط من أراضي المسلمين في أيدي غيرهم، بيد أن انتماء هذه الأراضي تشريعياً إلى دار الإسلام متوقف على غلبة العمل بأحكام الشريعة فيها رغم استحواذ غير المسلمين عليها، فإن توافرت هذه الغلبة فلا شك في انتمائها التشريعي إلى دار الإسلام، وإن لم تتوافر سقط هذا الانتماء بالقدر الذي يحال فيه بين العمل بأحكام الإسلام فيها.

وحاصل القول أن هذه الأراضي تظل من هذه الزوايا الثلاث ناقصة سيادة الحكم الإسلامي عليها حتى تعود إلى دار الإسلام.

المطلب الثاني

سياسة التجويع أو حرب الغذاء

وسياسة التجويع أو حرب الغذاء من الأساليب المتعمدة التي يقصد من توظيفها الحد من فاعلية بعض الأدوات التي يغلب عليها الطابع المادي في تحقيق أمن المجتمع المسلم، لأنها موجهة أساسا لشل حركة الاستخلاف في جانبها الإنمائي، وليظل أمله معلقا باستمرار على إمكان سد النقص من الآخرين، وتحت ضغط هذه الحاجة لا يكون أمامه وقد عطل وشل استخلافه الإنمائي - إلا البحث عن مخرج، وهو غير واجده إلا عند القوى المتحكمة في مصادر الارتزاق والإطعام حوله، ومادام محتاجا ولا سبيل آخر إلا مد اليد إلى الآخرين، فعليه أن يرضخ لما يعلو عليه، ولو كان بشروط محرمة شرعا، وفق القاعدة الأصولية المبنية على حديث "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل".

وهذا الوضع ما يعاني منه المجتمع المسلم المعاصر، خاصة وأن تطور الأوضاع داخله، ومن حوله تفرض عليه ضغوطا لسيت في صالحه، أو في صالح البحث عن مخرج ذاتي يتجاوز به محنة الغذاء أو ممارسة سياسة التجويع ضد كثير من بلدانه، فهناك ضغط القمثل في السياسات الإنمائية داخل هذه البلدان، التي أورثت الفقر والدين والجوع ونقص الأموال والثمرات، وهناك الضغط الناشيء عن احتلال العلاقة الاقتصادية بين دول المسلمين نتيجة ضعف - وربما غياب - التكامل والتكافل، وهناك ضغط تزايد استخدام الغذاء كسلاح اقتصادي من قبل الدول الغنية - ومعظمها غير مسلم - لإملاء الشروط وفرض السياسات، وتغيير المواقف، وهنا يبرز سلاح القمح بالذات كسلاح أساسي في هذا المخطط الخطير^(١).

وهناك ضغط الاضطراب والاحتلال في أوضاع وتطورات الاقتصاد العالمي، وتزايد المشكلات التي تكن منها المجتمعات المختلفة، خاصة مشكلات الدين والبطالة والتضخم والتبعية، والمجاعة، وغير ذلك مما يعود مرهوده في النهاية على المسلمين ويبقى ضغط خامس تفرضه السياسات الخاطئة في توجيه الموارد البشرية والطبيعية داخل كثير من بلاد المسلمين، ذلك أن هذه الموارد خطط لها أن تكون وقود كثير من المعارك القتالية بين بعض هذه البلاد بدل أن تكون حشدا للتخلص من هوة الافتقار والتخلف والاعتماد على الآخرين في مصادر الارتزاق والإطعام.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن دلالات سياسة التجويع أو حرب الغذاء لا يمكن فهمها إلا من خلال استعراض بعض أنماطها التي تساندت الأصول المنزلة والخبرة

(١) انظر بصفة خاصة: د. حامد ربيع، سلاح الغذاء ومستقبل التعامل الدولي مع الوطن العربي، شؤون عربية، العدد التاسع والثلاثون، محرم ١٤٠٤ هـ - سبتمبر ١٩٨٤، ص ٤٠ وما بعدها.

الإسلامية في كشف ملامحها ومضمونها.

ونقطة البداية في هذا المقام أن هذه السياسة قد تمارس ضد المسلمين في تعاملهم الخارجي، إما لأن الله سبحانه يسلط عليهم غيرهم بسبب ما هم عليه من عقيدة، ليقنتوهم عن دينهم إن استطاعوا، فهي هنا تكون سياسة تمحيصية ابتلائية لاكتشاف مدى الثبات على الإيمان ومدى الاستعداد للجهاد في سبيله، أو أن الله يسلط عليهم غيرهم بسبب ما هم عليه من ضعف في العقيدة وركون إلى سياسة غير شرعية، وتخل عن شروط الاستخلاف العادل، فهناك إذا شكلا من أشكال ممارسة هذه السياسة ضد المسلمين:

أهـما: التجويع لتمحيص الالتزام العقيدي لدى المسلمين:

وهذا الشكل نجد له نموذجاً فيما تعرض له المسلمون في عصر النبوة قبل الهجرة إلى المدينة، حين اجتمعت قريش ومن ناورها من المشركين - لما عجزوا عن قتل النبي صلى الله عليه وسلم - على مناياذته ومن معه من المسلمين، ومن يميحه من بني هاشم وبني المطلب، فيكتبوا بذلك كتاباً تعاقداً فيه على أن لا يناكحوهم، ولا يبايعوهم ولا يدعوا سبياً من أسباب الرزق يصل إليهم، ولا يقبلوا منهم صلحاً ولا تأخذهم بهم رافة حتى يسلم بنو المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليقتلوه، وعلقوا الكتاب في جوف الكعبة، وظلوا على ذلك ثلاث سنوات، فجهد المسلمون جهداً شديداً واشتد عليهم البلاء حتى كانوا يأكلون الخمط وورق الشجر، وكان أحدهم إذا ذهب ليشترى الطعام للمسلمين حيل بينه وبين ذلك، ورد من حيث أتى، ولم يزل البلاء بالمسلمين حتى نصرهم الله بفك هذا الحصار بعد أن جعل الله بأس المشركين بينهم شديداً فاختلفوا، ونقض بعضهم العهد فأسقطوا العمل بالصحيفة، وبعد أن سلط على الصحيفة نفسها دابة أتت على ما فيها من شروط وكلمات، إلا بعض الكلمات التي تدل على التوحيد^(١).

هذه الواقعة تكشف بعض ما قد ينطوي عليه هذا الشكل من أشكال ممارسة سياسة التجويع ضد المسلمين. وأول ذلك أن التجويع قد يأتي ضمن مخطط عام هو شل حركة الجماعة المسلمة ولو بحصارها الشامل وتضييق الخناق عليها في كل أو معظم سبل المعاش، والثاني أن التجويع في هذه الحالة لا يكون له من مقصد إلا تغيير القيم والأسس التي تقوم عليها القاعدة الإيمانية للمسلمين، والثالث أن التجويع أيا كانت شدته، فإنه لا ينال من وحدة الصف المسلم شيئاً، حتى ولو بدت لوائح النصر بعيدة،

(١) انظر تفاصيل هذه الواقعة في: ابن هشام، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٣٩ وما بعدها، د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٨٤ - ٩٠.

بقدر ما يوثق من عرى أواصر القيم بين الحاكم والمحكوم المسلمين، مراعاة، وعهدا، وحفظا، والرابع أن التجويع لا سبيل معه إلى تقديم التنازل أو طاعة غير المسلمين، أو الخضوع لسياسة إملاء الشروط الباطلة شرعاً، والخامس أن التجويع في هذا الشكل مهما استشرت خطورته هو سلاح مؤقت، لأن مقاصده لن تجد سبيلها إلى الصف المسلم، ولأن تدخل القدرة الإلهية لرفعه بكافة السبل أمر متوقع دائما.

والثاني: التجويع بسبب ضعف الالتزام العقيدي لدى المسلمين:

وهذا النموذج ممتد في الزمان والمكان، لأنه قابل للوقوع دائما في المجتمع المسلم بفعل ضعف العقيدة والوازع الديني، مما يقود إلى افتقاد شروط الاستخلاف الصالح ووراثة الأرض، وهذا بدوره يقود إلى وقوع البلاء، وأشدّه التضييق في أسباب الرزق، بضنك المعيشة ﴿ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة، ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ (١)، وإذاعة لباس الجوع والخوف ﴿وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ (٢)، ومنع بركات السماء والأرض ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (٣).

والفرق بين البلاء في الشكل السابق من أشكال التجويع، رغم أن كليهما من سنن الله تعالى في ابتلاء خلقه، إن البلاء هنا هو من صنع أيدي المسلمين ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾ (٤)، أما البلاء في الشكل السابق فهو اختبار من صنع الله، إنه هنا يدعو المسلمين إلى تغيير ما أحدثوه من خروج - بقطع النظر عن مداه - على نهجهم الإيماني ليعودوا إلى صحيح التزامهم، ومن ثم إلى قوة عقيدتهم، لأن سنته تعالى قد قضت ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (٥)، أما البلاء في الشكل السابق فإنه يدعو المسلمين إلى تثبيت أنفسهم على ما هم عليه دون تغيير ولو كانت تضحياته في الأنفس والأموال كبيرة، لأن ثباتهم على مبدئهم لا يمكن أن يكون بلا ثمن.

لكن تغيير الخروج على النهج الإيماني في هذا الشكل الثاني من أشكال التجويع ليس له إلا سبيلان، أحدهما فقه الذات، ومراجعتها لتصحيح المسار العقيدي، ومن ثم تحويل الضعف فيه إلى قوة، وعندما يصحح المسار تنزل الرحمات، ويفيض العطاء والرزق

(١) طه / ١٢٤.

(٢) النحل / ١١٢.

(٣) الأعراف / ٩٦.

(٤) آل عمران / ١٦٥.

(٥) الرعد / ١١.

﴿ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم﴾^(١)، ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا﴾^(٢).

أما السبيل الثاني فهو الارتكاس في البغي وظلم النفس والركون إلى الضعف دون تصحيح نهجه، أو الإقلاع عن أسبابه، وهذا مفض - كما سبق القول - إلى محاولة تعويض التضييق في الأرزاق والمعاش باللجوء إلى غير الله سبحانه، من قوى الاستخلاف الباطل في الأرض، وهكذا يخرج المسلمين من تضييق الجوع إلى تضييق الحركة والوجهة والمقصد، لتحول ولائهم إلى غير عقيدتهم، وما دام كذلك فإنهم يدينون لهذه القوى بالتسلط والاستكبار عليهم.

والتسليم بسلطان غير سلطان العقيدة في اللجوء إلى الارتزاق، له لغزاه في ممارسة سياسة التجويع ضد المسلمين، ذلك أن قبولهم هذه السياسة دون تغيير واقعهم يعني ارتضاءهم الارتكاس في أوضاع ليس من ورائها إلا التخلف الحضاري، وأولها الانزواء إلى التواكل والتبعية، وهو نوع من الركون والاستناد إلى الظالم والظلمة ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾، وثانيها العجز عن إدراك فقه الواقع نتيجة الفقه الحاطيء للدين خاصة في ناحية الاستخلاف الإنمائي، وهو أحد أبعاد مرض انفصام الشخصية الذي أصاب المجتمع المسلم في تعاملاته الخارجية، والثالث التفريط في قيم كثيرة لا تنفصل عن أصالة الوجود المسلم كالاستخلاف، والعمل، والتكافل، وحرية اتخاذ القرار، والتوكل، والدخول في مضادات هذه القيم هي مسخ لأصالتهم، كالأستضعاف، والعجز، والتواكل والولاء للظالمين، والتعامل بشرائع وضعية، والوضع الرابع الدخول في لعبة قوى البغي والاستكبار ليكون المسلمون جزء من الصراع على النفود، وانتهاج ثروات الأمم والشعوب، وهذا مقدمة لتذويب الهوية، أما الوضع الخامس فهو الاعتراف بسيادة النمط الاستهلاكي وترك روح المبادرة في العمران والإنماء، أيا كان الاستهلاك ترفيا أو غير ترفي، مما قد يحدث تناقضات بين أعضاء المجتمع المسلم قد تكون لها آثارها الاجتماعية الخطيرة.

(١) هود / ٥٢.

(٢) نوح / ١٠ - ١٢.

المطلب الثالث

أعمال التجسس

لا تخلو كتب الفقه الإسلامي - في أغلبها، وفي كلامها عن أحكام السير والجهاد - من باب تتناول فيه أحكام الجاسوس، وقد جرت العادة في كثير من الباحثين أن ينقلوا ما ذكره الفقهاء في هذا الباب، إما مختصراً، أو مبوراً بشكل أو بآخر، مع أن التطور الشامل الذي تمر به المجتمعات المختلفة، مسلمة وغير مسلمة، جعل تناول قضية التجسس - إسلامياً - أكبر من كونها مجرد نقل ما ذكره الأقدمون من فقهاء الأمة، دون اعتبار لفقه الواقع وما تركه من آثار في دلالات وحقيقة التجسس، وخطورة ما يستتبعه من ممارسات هدفها النهائي الاختراق المادي والمعنوي لمجتمع من المجتمعات ورصد ما من شأنه تهديد وجوده الأمني داخلياً وخارجياً.

وهكذا أضحت التحليل السياسي لقضية التجسس محاطاً بكثير من الصعوبات إذا ما حاول الاقتراب منها، خاصة وأن التطور المعاصر لأعمال التجسس أضاف أبعاداً جديدة لهذه القضية، البعد الأول أن الإنسان أو الشخص الطبيعي لم يعد وحده أداة التجسس القادرة وحدها على تنفيذ أغراضه، بعد أن دخل في ميدانه أدوات أخرى يديرها الإنسان مباشرة، أو بطريق غير مباشر، عن طريق التحكم من بعد، والحديث عن الأقمار الصناعية وسفن الفضاء، والطائرات خاصة ما لا قائد لها، والسفن الملاحية، حربية أو غير حربية، وغير ذلك من أجهزة التصنت ورصد الأخبار، بل والحديث عن أدوار هذه الأدوات الجديدة - إذا ما قورنت بما كان عليه الوضع حين كان الإنسان هو أداة التجسس الوحيدة - لم يعد أمراً يقبل التورية أو التستر.

والبعد الثاني أن تعدد أدوات التجسس قابله تعدد مائل، وربما يفوقه في الأساليب التي تنفذها هذه الأدوات، بفعل التطور التقني والصناعي، والثورة العلمية التي عمر بها المجتمعات المعاصرة، بقصد الإمعان في إخفاء وتمويه العمليات التجسسية، وبالتالي فلتفويت فرص كشفها وتقويضها، والذي لا شك فيه هو أن الدول المتخلفة - ومن بينها الدول المسلمة - هي ضحايا هذا التعقد، وذلك التعدد في أدوات وأساليب التجسس، ليس بسبب الافتقار إلى إمكانات أو عدة التعامل مع هذا التطور، وإنما بسبب الافتقار إلى كيفية تسخير ما لديها من هذه الإمكانيات وتلك العدة بالقدر الذي يسمح لها بمقاومة أعمال الجاسوسية.

والبعد الثالث أن التطور في أدوات وأساليب التجسس صاحبه تطور آخر في طبيعة هذه الجريمة، ذلك أنها أصبحت - تستتبعن - أو تقرن بها في كثير من الأحيان - مجموعة من الجرائم الأخرى، وهنا تبرز في المقدمة جرائم الرشوة، والسرقه، والاختيالات،

والقتل، والزنا للحصول على المعلومات ونقل الأخبار، ورصد بعض التحركات والأنشطة، أو لتجنيد بعض العناصر ضعيفة الهوية للقيام بدور النائب في أعمال التجسس.

وبعد الرابع أن التجسس لم يعد مهمة محدودة المدة، بل قد يستمر لفترة طويلة حتى يتم اكتشافه، وربما استمر لفترة أطول دون اكتشافه، وإنما يوقف لانهاء المقصد منه، خاصة وأن بعض أدواته - كسفن الفضاء، والأقمار الصناعية - مما لا قبل لكل مجتمع بالسيطرة عليها، إلا إذا كان قادراً على مواجهتها بسلاح مضاد، ولذلك لم يعد الشغل الأساسي للعالم المعاصر الحديث عن شرعية التجسس من عدمه، وقد بات مضطراً إلى التسليم بوجوده، بل أصبح يشغله حقيقة إما إفساده أو على الأقل تقليل أضراره ومفاسده.

أما بعد الخامس والأخير، أن إسناد التعامل مع التجسس أصبح منوطاً بجهات مؤسسية ليس أقل تنظيمياً أو تأسيساً من الجهات المصدرة له، وهنا يبرز دور أجهزة الاستطلاع، والمخابرات، والشرطة والأمن، وإن كان كثير منها - خاصة في الدول المتخلفة - قد وجه نشاطه أو اهتمامه - كثير من الأحيان - ليغدو أداة تجسس داخلي على رعايا هذه الدولة، لا لحمايتها وتطهيرها من العناصر الفاسدة المتورطة في أعمال التجسس.

أولاً : دلالات التجسس :

أصل التجسس مأخوذ من جس، ولهذا اللفظ في اللغة عدة معان، منها المس، واللمس، والاستبانة، والتثبت من الشيء، والبحث، والفحص^(١)، وجماع هذه المعاني البحث عن بواطن الأمور، ولذلك سمي الجاسوس، كذلك لأنه يتجسس الأخبار ثم يأتي بها، وقد جاء النهي عن التجسس في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ولا تجسسوا﴾^(٢)، وورد في الحديث "لا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تباغضوا ولا تبايروا، وكونوا عباد الله إخواناً"^(٣)، والفرق بين التجسس - بالجيم - والتجسس - بالحاء - أن التجسس هو استطلاع بواطن الأمور للغير، أما التجسس فهو طلبها للنفس، وقيل أن التجسس هو البحث عن العورات أما التجسس فهو الاستماع إلى حديث القوم، وقيل أن معناهما واحد هو تطلب معرفة الأخبار^(٤)، وقد ورد في ذكر التجسس في القرآن في مقام الحض عليه حين تكون غايته أخلاقية، كما في قوله تعالى ﴿يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف

(١) انظر: مادة جسس في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

(٢) الحجرات / ١٢.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٣.

(٤) انظر المرجع السابق، وانظر أيضاً ابن منظور، مرجع سابق، ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

وأخيه ولا تياسوا من روح الله ﴿١﴾.

وقد ورد في الخيرة السياسية - كما سيرد - وقوع بعض أحداث التجسس، كما ثبت أيضا أن التعامل مع كل حالة من حالاته كان يتم حسب القائم بها، ومدى جرمه، ووقوع هذه الجريمة في المجتمع المسلم يعطي التجسس بعض الدلالات المهمة.

وأولى هذه الدلالات أنه تعبير عن اختراق داخلي مطوع لصالح غير المسلمين، فهو اختراق من ناحية لأنه عمل مدبر لا يعدو أن يكون مجاوزة للقيم والأعراف والمثاليات التي يبني عليها كيان المجتمع المسلم وجوده، وهو داخلي من ناحية أخرى لأنه إنما ينفذ إلى داخل المجتمع المسلم ليصيب منه ما لا ينبغي الاطلاع عليه، من ناحية ثالثة، بمعنى أنه عمل مستهدف له مقاصده وغاياته التي تجعل القائم به محمدا في حركته، وموجهها في عمله، وفق حدود هذه وتلك، وهو من ناحية رابعة لصالح غير المسلمين لأنه ينطوي على الإفساد والاضطرار بالمسلمين من حيث إنجاز بعض المصالح والمغائم لغيرهم.

والدلالة الثانية أنه مرتبط بحالة عداء مستمر للمجتمع المسلم وإيناعه الحضاري، سواء ساءت العلاقات بينه وبين المجتمع الذي صدر أو المجتمعات التي صدرت إليه أعمال التجسس، فاتخذ العداء وجها سافرا أحد معالمه التجسس، أو كان الظاهر من هذه العلاقات يوحى بنوع من المصالحة، أو المهادنة، فاتخذ العداء وجها خفيا، ورغم هذه ذلك فإن العداء الذي يستبطنه التجسس في شكله السافر والخفي، استمرارا للعداء الأزلي الموجه إلى الإسلام، والمسلمين بسبب ما هم عليه من عقيدة، ولذلك جاء قوله تعالى ﴿إِنَّ الْكَاذِبِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾^(١)، تقريرا لهذه الحقيقة.

والدلالة الثالثة أنه إذا صدر التجسس من المسلم صار التغيير في انتمائه - لضعف في عقيدته - ولاء للذي تجسس عليهم، لكن لا يكون براء من المسلمين - يرتب البقاء في الملة أو الخروج منها - إلا بعد التثبت لمعرفة الحكم الشرعي فيما أقدم عليه، ومن ثم لمعرفة عقوبته، أما إذا صدر التجسس من غير المسلم الذمي، فإن التغيير في الانتماء أو الولاء للمسلمين - بحكم الإقامة بينهم واكتساب جنسية بلادهم، بموجب ذمته - يصير ولاء لغير المسلمين المتجسس لصالحهم، وبراء من المسلمين لقيامه بأعمال تخالف شروط الذمة التي أعطي له، أما صدور التجسس عن غير المسلم الذي لا ذمة له - مستأمن أو غير مستأمن - فلا مجال للحكم عليه بأنه قد غير ولاءه للمسلمين لأن انتماءه أصلا قبل التجسس وبعده ليس لهم.

والدلالة الرابعة أنه قتال للمسلمين في غير ميدان الالتحام العضوي، لكنه رغم ذلك

(١) يوسف ٨٧.

(٢) النساء / ١٠١.

يظل حرباً سلاحها الأساسي الذكاء الإنساني، قد يلجأ إليها قبل الالتحام العضوي المباشر، وقد تكون من مقتضياته، وقد تكون بديلاً عنه، وقد تكون امتداداً له، لكنها - أياً كان موقعها من هذا الالتحام - تنبئ عن رغبة في عدم الصدام المباشر مع المسلمين إذا اتضح أنها الأقل تكلفة وحسائر، أو أنها الأنسب لإدارة الصراع الحضاري معهم، أو لأن الأولى أن تخوضها ضد المسلمين عناصر وسيطة تحت إشراف ومباركة القوى الأكبر ذات المصلحة الأولى في إدارة عملية التجسس.

والدلالة الخامسة أن التجسس إذا كان يجد شرعيته في اعتباره أحد مقتضيات فاعلية وظيفة الدولة خارجياً في بعض تقاليد الفكر المعاصر، إلا أن مقامه في الدولة المسلمة إن اتخذ الوجهة الأولى، أي تضيق أسبابه داخلها، فإنه لا يتخذ الوجهة الثانية، أي نشر أسبابه خارج حدودها إلا في أضيق الحدود حين يكون من ضروريات القتال، أو حين يكون رداً للاعتداء، ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾^(١)، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾^(٢)، ورد الإساءة بمثلها ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾^(٣)، حتى يرتدع المنتهي ﴿فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾^(٤).

ثانياً : حالات التجسس ضد المسلمين :

هناك حالات ثلاث للتجسس تبعاً للقائم به، ذلك أنه لا يصدر داخل المجتمع المسلم إلا عن المسلم، أو عن الذمي ومن يدخل في حكمه عموماً كالمستأمن، أو عن الكافر الذي لا عهد له ولا ذمة مع المسلمين.

فالحالة الأولى : يكون فيها المسلم هو المتولي عمل التجسس، وقد ثبت ذلك في عصر النبوة في حديث حاطب بن أبي بلتعة، حين أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن حاطباً أراد أن يتخذ عند من أرسل إليهم يدأ يجمعون بها قرباته، ولم يفعل كفرة، أو ارتداداً، أو رضاء بالكفر بعد الإسلام عفا عنه، ورفض اقتراح عمر بن الخطاب بقتله، وقال "إنه شهيد بداراً، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم" ^(٥).

وقد استدلل بعض الفقهاء بهذا الحادث على عدم جواز قتل الجاسوس المسلم، ولكنهم اختلفوا في عقوبته إن لم يقتل، فذكر طائفة منهم أنه يستتاب فإن لم يتب عاقبه الإمام عقوبة موجعة، ثم غربه إلى بعض الآفاق، وذكر الشافعي أنه إذا كان المتجسس

(١) البقرة / ١٩٤.

(٢) النحل / ١٢٦.

(٣) الشورى / ٤٠.

(٤) البقرة / ١٩٣.

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٧، ص ١٧١، ج ١٦، ص ١٠٩، ج ١٨، ص ٦٧١.

رجلاً ذا هيئة جاهلاً بعلمه - كما كان ذلك من حاطب - وكان غير متهم فإنه يجوز أن يتجافى له، وإذا كان من غير ذي الهيئة كان للإمام تعزيره، وقال أبوحنيفة يوجعه الإمام عقوبة، ويطيل حبسه حتى يحدث توبة^(١).

والحالة الثانية : يكون فيها الذمي ومن دخل في حكمه عموماً كالمستأمن، هو القائم بفعل التجسس، وقد ثبت ذلك أيضاً في الخيرة الإسلامية لما روي في الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل ذمي كان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار فمر بمحقة من الأنصار فقال إني مسلم، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله إنه يقول أنه مسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن منكم رجلاً نكلهم إلى إيمانهم"^(٢).

والحالة الثالثة : يكون فيها الجاسوس عدواً كافراً، وصدور التجسس منه أمر متوقع، بل وثابت أيضاً، وقد روي في الحديث عن سلمة بن الأكوع قال "أتى النبي صلى الله عليه وسلم عين - أي جاسوس - وهو في سفر فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم اطلبوه فاقتلوه، فسبقتهم إليه فقتلته، فنفلني سلبه"^(٣)، وقد انعقد إجماع الفقهاء على وجوب قتل الجاسوس الحربي الكافر استناداً إلى هذا الحديث^(٤).

(١) انظر: الشافعي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٥٠، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٢) انظر الشوكاني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٧.

(٣) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٧ - ٨، ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٧، ج ١٢، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٤) انظر المرجع السابق.

المطلب الرابع

تزييف الوعي الأمني

وهو من أخطر مصادر تهديد أمن المجتمع المسلم ذلك أن الوعي الأمني هو المقدمة الأساسية لفهمه على أنه قضية حياة ومصير ووجود، توجب التكاتف والتآزر بين أعضاء هذا المجتمع، وقد التقى انتماءهم وولاؤهم جميعاً - مسلمين وغير مسلمين - على حمايته والدفاع عنه وسد منافذ اختراقه.

وتزييف الوعي يتجه في حقيقته ليضرب قواعد الانتماء والولاء ليس بالمواجهة المباشرة بل وبتليبس الأصول الإيمانية للمجتمع المسلم وغرس الخبال في خطوات حركته على هدى هذه الأصول، ومسخ شخصيته الحضارية، فضلاً على تحطيمه معنويًا وخلقياً، إنه بهذا المعنى عملية هدامة ليس من ورائها إلا احتواء الضمير الجماعي للأمة، من هنا يمكن القول أن كل ما يساهم في تضليل الأمة، وإبعادها عن الفهم المستقيم لكيفية تأسيس أمنها وفق الأصول المنزلة، أو لأسلوب الحفاظ عليه، أو لطريقة الدفاع عنه، هو من قبيل تزييف وعيها الأمني، والمقام لا يتسع لعرضه كافة صور ذلك، ويكفي التوقف عند بعضها بصورة مجملة موجزة.

أولاً : الإشاعات ونشر الافراءات والأكاذيب :

وأصل الإشاعة مأخوذ من مادة شيع التي من معانيها الانتشار، والإذاعة والمناصرة والاتباع، والقوة، والكثرة^(١)، وجماع هذه المعاني إعلان الشيء لضمان شيعه وسريانه في واقع معين، وقد جاء الحديث عن الإشاعة ومشتقاتها في الأصول المنزلة محملاً بالمعنى المذموم في كثير من الآيات، لما تنطوي عليه من معاني نشر المنكر كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ لِلدِّينِ أَمْثَالَهُم لِيُحْسِنُوا الصَّالَةَ لِلَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِالدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(٢)، والتشردم والانقسام والتحزب كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(٣)، وليس معنى ذلك أن الإشاعة إذا انطوت على خير تدخل في عموم الذم، لأنها في هذه الحالة تصير معروفاً يجب الأمر به ونشره، ولكن بشرط تبينه ومعرفة مضمونه بالعودة به إلى ذوي العلم والفقهاء لأنهم الأجدر بتكليفه شرعياً، ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطِنُوهُمْ مِنْهُمْ﴾^(٤).

(١) انظر مادة شيع في: ابن منظور، مرجع سابق.

(٢) النور / ١٩.

(٣) الأنعام / ١٥٩.

(٤) النساء / ٨٣.

وقد تأتي الإشاعات من داخل المجتمع المسلم، وهنا تبرز لأول وهلة الإشاعات التي ألصقت باطلا بمحادث الإفك في عصر النبوة، وما نشر من إشاعات الكذب والافتراء على الخليفة الثالث عثمان بن عفان لتبرير حركة التمرد الجماعي التي قادتها عناصر الفتنة في خلافته، كما أن الإشاعات قد تأتي من خارج المجتمع المسلم، كما حدث في عصر النبوة من إشاعة استيلاء المسلمين على قافلة قريش قبل غزوة بدر^(١)، وإشاعة قتل عثمان بن عفان قبل صلح الحديبية وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أرسله فإنها تستهدف استقرار المجتمع وأمنه.

فهي عملية اتصالية تقوم على نقل أخبار مرتبطة بواقعة، أو رأي، أو سياسة أو قرار يخص المجتمع المسلم أو يهمه، ويتوقف على مدى قبولها على خصائص وسطه الاجتماعي، ومقومات جسده الاجتماعي، وأسلوب مواجهته لأحداثه أو مضمونها^(٢).

كما أن الإشاعة عملية اتصالية تستهدف التأثير على المجتمع المسلم وفقا لمضمونها ووجهتها، وذلك لخلق جو من الاضطراب والفوضى والقلق ينتفي معه الشعور بالطمأنينة والأمن، ولذلك كانت الإشاعة هنا اتصالا هداما يجب قطعه.

وهي حين تصدر إلى المجتمع المسلم عرضة للتضخيم والمبالغة والتحويل، لأنها من خلال تنقلاتها المختلفة واستشرائها فيه تكنسب عناصر جديدة تحمل مضمونها، سواء رفضته أو قبلته، خاصة إذا كان هناك عدم تدخل بشكل أو آخر لاحتوائها وتفرغها من مضمونها.

كذلك فهي لكونها اتصالاً هداماً لا تخلو من اختلاق وافتراء وكذب ومغالطة، وإن امتزجت أحيانا ببعض الصدق والحقيقة، وإذا كانت الحقيقة ليست في حاجة إلى إضافات أو إلى منطق خاص لأن منطقها يعلن عن وجودها، فإن الكذب ككل اختلاق في حاجة إلى منطق مزدوج، يقوم على تأكيد الكذب والدفاع عنه من ناحية، وعلى التناسق بين الكذب والحقيقة من ناحية أخرى^(٣).

ثانياً: الحروب النفسية :

وهي كما يتبادر من اسمها حرب تسعى إلى معنويات الأمة، ونفسية أبنائها لتصيها في عقيدتها وقيمها ومن ثم في دينها أساس أمنها، إنها كالإشاعة في هذا المجال - حرب بلا قتال عضوي - ولكنها أكبر من أن تكون مرادفا لها وتأتي إلا أن تكون الإشاعة

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢) انظر تعريف الإشاعة في: د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ٢٩٧.

(٣) انظر: د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم العسكرية، مرجع سابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

أحد أساليبها، ولذلك فهي تتميز بعدة خصائص^(١).

فهي من ناحية هجومية دفاعية، هجومية من حيث إنها موجهة إلى المجتمع المسلم لتحطيم معنوياته وثقته في ذاته، ودفاعية من حيث أنها تحاول تحصيل معنويات خصوم المسلمين على حطام الانهيار العام، والقرآن الكريم يصور هذا الأسلوب الهجومي الدفاعي في قوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾^(٢)، إذ يذكر ابن كثير أن أبا سفيان قال هذه للرسول صلى الله عليه وسلم حين توعدته بعد غزوة بدر لأخذ الثأر ممن قتل من المشركين، وروي أنه "لما عمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لموعد أبي سفيان فجعلوا يلقون المشركين فيسألونهم - أي المسلمون - فيقولون قد جمعوا لكم، يكيدونهم بذلك يريدون أن يرعبوهم فيقول المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل..."^(٣)، ولذلك يصور القرآن غرض هذه الحروب بقوله تعالى ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياؤه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾^(٤).

والحرب النفسية من ناحية ثانية لا تعرف توقيتاً معيناً في إثارتها، فقد تصير مقدمة للقتال العضوي، وقد تلازمه وقد تأتي عقبه، لكنها في كل الأحوال تظل جزءاً مكماً له، بيد أنها إذا اتجهت إلى القوات المقاتلة ترمي إلى إضعاف الروح القتالية بحيث لا يتوقع منه إلا الهزيمة، أو التهيوء للاستسلام والخضوع، وكذلك كان مقصد المشركين حين نادى مناديهم يوم أحد "ألا إن محمداً قد قتل"^(٥).

وهي من ناحية ثالثة قد توتي أكلها وثمارها حين إثارتها مباشرة، إلا أنه أحياناً قد يراد منها إطالة أمد التأثير، عن طريق التدمير البطيء للمعنويات والقيم، وتتحكم ظروف إثارتها في تحديد ذلك إلى حد كبير.

كذلك فإن الحرب النفسية - وهي تحطم معنويات الأمة - كهدف مباشر تستبطن مجموعة أخرى من الأهداف الفرعية مثل تشكيل المسلمين في عدالة جهادهم، وزعزعة ثقتهم في قوتهم وما يملكون من أدوات التمكين والاستخلاف، وبث الفرقة والشقاق بين صفوفهم، وبعض هذه الأهداف تحدث عنها القرآن كثيراً، خاصة في معرض بيان مواقف الأمم من دعوة الرسل إلى التوحيد، وأساليبها في تقويض هذه الدعوة^(٦).

(١) انظر في التعريف بالحرب النفسية وتطورها تاريخياً، د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، مرجع سابق، ص ٣١٣.

(٢) آل عمران / ١٣٧.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣١.

(٤) آل عمران / ٧٥.

(٥) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩.

(٦) انظر طرفاً من هذه المواقف وتلك الأساليب وردت في سورة الأعراف، وسورة الأنبياء.

ثم أن الحرب النفسية تظل في النهاية ابتلاء لتطهير المجتمع المسلم من الضعاف وقادة النفاق، ودعاة الفتنة ممن قد تؤثر فيهم هذه الحرب ﴿وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾. وليلمح الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ﴿^(١)﴾.

ثالثاً : الغزو الفكري :

وهو أيضاً يساند الإشاعات ليكمل دورها في تخريب معنويات الأمة بل وفي تخريب عقول أبنائها، ولذلك فهو لا يعدو في حقيقته أن يكون صورة أخرى من صور البغي - الاستعمار - الحديث ليتبادل المكانة مع الغزو المسلح لاحتلال الشعوب ونهب أراضيها وثرواتها، وقد يكون أرخص تكلفة لقوى البغي خاصة إذا كان بعض أدوات الغزو أبناء الأمة نفسها، بيد أن ثمن التصدي له ليس هينا ^(٢).

ومن ناحية أخرى فإن الغزو الفكري يستتر وراء حق يراد منه باطل. ذلك أنه يبرر من وراء الدعوة إلى التواصل الحضاري، لكن الحقيقة تثبت أنه تواصل قد لا يقبله الإسلام في كثير من الأحيان، لأنه مفروض على الأمة بلا اختيار من قوى الاستكبار العالمي التي تزعم الريادة والتقنية المادية، ومسلط لغرض الهزيمة الحضارية على المسلمين، وموجه لاستلاب عقول أبنائهم، والإسلام لا يرضى تواملاً حضارياً للمسلمين إلا من موقع الاستعلاء العقيدي المبني على جدارة كونهم خير أمة أخرجت للناس.

والغزو الفكري بهذا التصور لا يقف عند حد في المجتمع السياسي المسلم، إنه يتجه إلى كل شيء فيه، إلى الأفراد والجماعات، وإلى الحاكم والمحكوم، وإلى الثقافة والفكر، والقيم، وإلى أبسط المؤسسات التي تخدم عملية الاستخلاف - اجتماعية، وتربوية، واقتصادية، وسياسية ... إلى آخره - وأعقدها، كما أنه لا يقف عند حد في اتخاذ كافة الوسائل التي تحقق مقاصده في تغيير المحتوى العقيدي للعقل المسلم، ورواد هذا الغزو ومؤسسته يعلمون أن ما يرمونه من تغيير العقل المسلم لن يتحقق إلا بإجباره على التخلي عن المشاعر المهمة التي حصن بها الإسلام.

(١) آل عمران / ١٣٩ - ١٤١.

(٢) تعددت الكتابات عن الغزوة الفكرية، انظر على سبيل المثال: د. عبدالصبور مرزوق، الغزو الفكري - أهدافه ووسائله، مكة: رابطة العالم الإسلامي - إدارة الصحافة والنشر، ١٣٩٤ هـ، مواضع متفرقة، د. علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيتي، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧، مواضع متفرقة، ماجدة علي صالح، "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية"، رسالة ماجستير غير منشورة، بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٤ م ص ٧٠ - ٨٢، محمد جلال كشك، الغزو الفكري، القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٦، أنور الجندي، أهداف التفريب في العالم الإسلامي، القاهرة: الإدارة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية ١٩٨٧، ص ٢٠ - ٢٩.

رابعاً : التغريب وتغيير الهوية :

وهو لا يعدو أن يكون إحدى دعاوي الانسلاخ الحضاري، الذي لا يرى أنصارها - داخل أو خارج المجتمع المسلم - في أساليب الإشاعة، والحرب النفسية، والغزو الفكري الكفائية لتغيير هويته وإسلامه، ذلك أنهم يدركون أن مثله طالما احتفظ بأصالته لن تنال منه سهام هذه الأساليب مجتمعة أي مقتل، وهنا لم يجدوا بديلاً آخر إلا بذل الجهد لتغيير هويته أصلاً وليس الطعن فيها وكفى، فكان السلاح هذه المرة التغريب، وإنما رأى الباحث فيه دعوى من دعاوى الانسلاخ الحضاري لأنه - إذا ما أخذ الأصل اللغوي للمفهوم - غرب^(١) - يقوم على ركائز وعمليات متلاحقة ومتتابعة، فهو يبدأ بتوجيه الوعي والفكر والمعتقد إلى كل ما هو نتاج الحضارة الغربية أو بعبارة أدق إلى كل ما يفرجه عن أصالته، وقد زين للمسلم بزييف الاستهواء والاستمالة، فإذا ما تم التوجيه ببذل المحاولات المستمرة لتفريغ عقل المسلم من أهم القناعات والمسلمات التي ينتمي إليها بالتشكيك فيها، أو بزخرف القول، أو بدعوى العصرية ونبذ الرجعية، أو بالتغريب والترهيب، أو بغير ذلك، لكن تأتي بعده مرحلة غرس القيم والأفكار والثقافة الغربية عن الأصالة والغربية المصدر والوجهة وتبني منتجها المادي، فإذا بالمسلم قد تغرب بها ليصاب بانفصام في هويته، ليصبح ظاهره مسلماً، حين أن باطنه غير ذلك، ثم بعد الغرس تبدأ عملية احتضان ما تم غرسه وتعهده بالرعاية وحجب ما تم استئصاله من وعي، دون إشعار المسلم بأنه قد بعد بذلك عن أمته وواجباته نحوها، كل ذلك تمهيداً للانتقال به إلى طور آخر هو التبشير بما احتضنه، وهكذا ينقلب إلى معول - من حيث يدري أو لا يدري - يفتح على أمته ثغرات ليس في حاجة إليها، حسب ما وجه وخطط له، يستوي في ذلك أن يعيش بين أبنائها، أو أن يعيش بين من غربوه، فذلك لا يهم ما دام قد غير هويته، وذلك من أشد الفتن التي حذر منها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمناً، ويمسى كافراً، ويمسى مؤمناً، ويصبح كافراً، يبيع دينه بعرض من الدنيا"^(٢).

خامساً : الاستشراق :

وهو أحد روافد الغزو الفكري، بل أنه نوع من النفاق الفكري - لو صح التعبير - تمارسه دراسات غير المسلمين ضد الأصول المتزلة، وضد التراث الحضاري للمسلمين، ولذلك لم يعد البعض الحق حين أنزلوه منزل الخليفة الفكرية للصراع الحضاري بين

(١) انظر مادة غريب في ابن منظور: مرجع سابق، ص ٣٢٢٤ - ٣٢٣٠.

(٢) انظر سنن الترمذي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٨٧، وانظر بصفة عامة عن خطورة التغريب في المجتمع المسلم: منير شفيق، مرجع سابق، ص ١٩ - ٢٧، د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١ - ٦٠.

حضارة المسلمين وحضارات غيرهم، وإن كان الباحث يرى أنه خلفية شاملة أكبر من كونها مجرد فكرية^(١)، لأنه لا يترك باباً في حياة المسلمين إلا وطرقه، إن لم يكن ولج منه، في التبشير وكتابة المقالات، وإصدار الدوريات الاستشرافية، ونشر المخطوطات، والموسوعات الإسلامية، والمؤتمرات، وأقسام الدراسات الإسلامية في جامعات الغرب، وهو في كل هذه الأنشطة غير منزّه عن الطعن في الإسلام والمسلمين، إن من حيث إنه لم يستطع تحرير نفسه من الأرضية الدينية للجدل اللاهوتي العقيم الذي انبثق منه أساساً^(٢)، باستثناء القليل ممن أسلموا وأخلصوا دينهم لله، أو من حيث خلطه بين الإسلام كأصول وقيم، والإسلام كواقع وممارسة، ودعوته إلى التحرر من الحكم على خيرة المسلمين في مختلف عصورها من خلال الأصول المنزلة، أو من حيث تضخيمه لدور ووزن الفرق الضالة في خيرة المجتمع المسلم، كالبائية والبهائية، والقاديانية وغيرهم من الفرق القديمة أو الحديثة، فضلاً على تعميق الخلاف بين السنة والشيعة، أو من حيث افتقاده التحليل المستقيم - في أغلبه - للإسلام، قيماً وممارسة رغم حرصه على أن يكون أكثر استقامة في عرضه للشرائع الأخرى، فشبهة التحيز والتعصب والعداء للإسلام لا يمكن إخفاءها، أو من حيث مده جسوراً للحوار بين كثير من القيادات الفكرية، أو الحركية في كثير من بلاد المسلمين، الأمر الذي أكسبه شرعية القبول وإحسان الظن في هذه البلاد، من قبل الذين قبلوا التعامل معه، وتحدثوا - ولا يزالون يتحدثون - بأبجدياته عن الإسلام، دون فقه نواياه ومقاصده^(٣).

(١) انظر: محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخليفة الفكرية للصراع الحضاري: قطر؛ رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة الخامس، ١٤٠٤ هـ.

(٢) انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٥.

(٣) انظر مزيداً من التفاصيل حول موقع الاستشراق من البيئة الفكرية والحركية للمجتمع المسلم، وما تشير به دراسته من قضايا متعددة في: د. محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص ١٧، وما بعدها، د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٢٤، د. حسن ضياء الدين عمر، وحى الله. مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤، ص ١١ وما بعدها، د. عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤، مواضع متفرقة، إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة والسلطة، الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤، ص ٦٣ وما بعدها. وانظر أيضاً:

Albert Hourani, Europe and The Middle East, London : The Macmillan Press. LTD, 1980, pp. 19 - 73.

المطلب الخامس

إزكاء روح التمرد داخلياً

وهو أسلوب حركي يعتمد على مخاطبة الواقع المجتمع المسلم بأعمال من شأنها تصعيد الصدام العنيف بين فئاته وقواه المختلفة.

وصفة الحركية فيه تعني أنه نشاط لا تغلب عليه الصبغة الفكرية في توجهه إلى المجتمع - كالإشاعة والغزو الفكري - ولكنه مؤسس على مجموعة الأعمال التي لا يقوم بها إلا من أوتي القدرة على الوقوف من هذا المجتمع موقف المناطحة والعناد والاستكبار والعنبر وغير ذلك مما يستبطنه لفظ مرد في دلالاته اللغوية^(١)، كما تعني الصفة الحركية أيضاً الالتحام غير المباشر مع بعض الفئات أو القوى بتسليط بعضها الآخر عليها، ولذلك تحشد لهذا المسلك كافة القوى والأساليب المادية وغير المادية التي تمكن الوسيط القائم بالتمرد من التمادي فيه.

أما كونه أسلوباً يخاطب واقع المجتمع المسلم فذلك مرده أنه لا يستهدف فكرة بل يستهدف بالأساس نظام حياته المعاش، أو بعبارة أدق يستهدف العلاقات الداخلية بين فئاته وقواه، ولذلك يتعامل معها بلغتين مختلفتين، ولكنهما متساندتان، لغة المساندة لبعضها ولغة الاستئصال لبعضها الآخر بما يحمله ذلك من تحد واضح للنظام السياسي الحاكم في هذا المجتمع.

أما الأعمال التي ينبني عليها أسلوب إزكاء روح التمرد فهي الأشكال التي يتجسد من خلالها داخلياً، وهي متعددة، وسيتم تناول بعضها لاحقاً بشيء من الإيجاز.

ومن ناحية الهدف فإن هذه التمردات مقصود بها تعميق أسباب الخلافات الموجودة وتضييق فرص الحوار السلمي حتى لا يكون ثمة خيار إلا اللجوء إلى العنف الدموي بين أطرافه، وربما هدفت هذه التمردات إلى تصدير المزيد من الاضطرابات والقلاقل إلى المجتمع المسلم لشل فاعلية القيادة الحاكمة في احتواء أسبابها ومصادرها حتى تبدو وكأنها عاجزة عن السيطرة عليها مما قد يمهد السبيل إلى الطعن في شرعيتها، والتأليب عليها، ثم الخروج عليها.

ويدخل ضمن أشكال إزكاء روح التمرد داخل المجتمع المسلم :

١ - تأليب بعض المحكومين على القيادة الحاكمة عن طريق استغلال ما قد يكون أصاب هؤلاء المحكومين من عقوبات شرعية، ويأتي موقف ملك غسان - في عصر

(١) انظر مادة مرد في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤١٧٢ - ٤١٧٣.

النبوة - من الصحابي كعب بن مالك شاهداً لذلك، لما طمع هذا الملك في استمالة كعب وفتنته في دينه بعد قرار القطيعة الذي طبقه المسلمون عليه لتخلفه عن بعض مغازي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأرسل إليه كتاباً جاء فيه "أما بعد فقد بلغنا أن صاحبك - يقصد النبي صلى الله عليه وسلم - قد جفاك، وأن الله لم يجعلك في دار هوان، ولا مضیعة، فالحق بنا نواسك"، فما كان من الصحابي إلا أن حرق الكتاب لما عرف مراميه، وظل على بقاءه في المدينة يطلب التوبة حتى تاب الله عليه هو ومن شاركه في موقفه^(١).

٢ - استغلال بعض أحداث الاضطراب الداخلي بين المسلمين وبعضهم البعض، كما حدث في خلافة علي بن أبي طالب، لما أرسل قسطنطين الثاني ملك الروم إلى معاوية بن أبي سفيان - يستغل خلافه مع علي - يستميله ضد الخليفة، ويتوعده بالتوجه إلى الشام إن لم يستجب لما يريد، فأرسل إليه معاوية "تأله لئن تمت على ما بلغني، لأصلحن صاحبي - يقصد علياً - ولأكونن مقدمته إليك، ولأجعلن القسطنطينية الحمراء حمة سوداء، ولأترعنك من الملك نزع الاصطقلينه، وأردنك أريسا من الأراسه، ترعى الدوابل"^(٢).

٣ - مساندة بعض الأطراف التي تحكمها بالمسلمين علاقات مهادنة على نقض عهودها والخروج على التزاماتهم قبل المسلمين، ومن ذلك ما حدث سنة خمس وعشرين من الهجرة لما نقض أهل الإسكندرية العهد، عقب إرسال ملك الروم بعض المؤن والزاد والمراكب من البحر، فطعموا في النصره، ونقضوا ذمتهم، فغزاهم عمرو بن العاص، فافتتح الأرض عنوة وافتتح المدينة صلحا^(٣).

٤ - إحداث الاضطرابات داخل أطراف المسلمين ولو بالتداخل المسلح، ليس للسيطرة عليها فحسب، بل ولاستخلاف بعض العناصر الهدامة فيها، ومن ذلك قيام بعض صعاليك العرب في أعقاب وقعة الجمل بالإغارة على بلدة "زالق" وهي مكان بسجستان، فأصابوا منها مالا، ثم أتوا موضعاً آخر يسمى "ذرنج" وقد خافهم حاكمها، فصالحهم، ودخلوها، فلما بلغ علي بن أبي طالب خبرهم سير إليهم عبدالرحمن الطائي، فقتلوه، ثم أمر ابن عباس في البصرة أن يولي رجلاً وسيره في أربعة آلاف، فوجه إليهم

(١) التوبة / ١١٨، وانظر تفاصيل موقف كعب بن مالك في: ابن هشام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٤، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩٨، د. البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ٣١٢.
(٢) والحمة الفحمة، والاصطقلينة الجزيرة، والأريس الأكار أو الفلاح، والدوابل الخنازير، انظر: أحمد زكي صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ١، ص ٤١٦، وانظر رواية أخرى في: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٣٩٤ - ٣٩٥، ابن الأثير، النهاية. مرجع سابق، ج ١، ص ٣١.
(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج ٧، ص ١٥١.

ربعي العنبري، فتمكن من هزيمتهم، وضبط البلاد من جديد^(١).

٥ - استنصار بعض عناصر المجتمع المسلم - المسلمة أو غير المسلمة - في الصراع القتالي ضد المسلمين، وخاصة العناصر التي تتمتع بالوجود البشري الأقل، وتدين بدين غير الإسلام، وبهذا المسلك يحقق التمرد هدفين معاً، تحقيق الاستنصار لغير المسلمين، واستغلال التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع المسلم، ولذلك تحدث الفقهاء إن من بين الالتزامات التي تسري على المسلم وغير المسلم أن لا يكون عوناً لأعدائهم بالتجسس أو نقل ما يتقوون به، أو مشاركتهم القتال، أو القيام بأعمال الخرابة، أو ما شاكل ذلك من مصادر تهديد أمن المسلمين، على نحو ما سبق بيانه.

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦٤.

المبحث الأخير

أهم وسائل التعامل مع مصادر تهديد الأمن خارجياً

لما كان توقع أن تتباين الأمم في مواقفها من دعوة الإسلام بين القبول والإيجاب، فإن الإسلام دائماً ما يلفت نظر الأمة المسلمة إلى حقيقة أن رد الفعل على ما تدعو إليه لن يقف عند مجرد القبول أو الإيجاب، ذلك لأن اتساع مساحة التدافع بين المعسكر المؤمن والمعسكر غير المؤمن تتيح للمعسكر الأخير - في عدائه المتواصل - أن يخرج من نطاق رد الفعل على ما يعرضه المسلمون من دعوة إلى نطاق المبادأة بالفعل للصد عن هذه الدعوة.

وما دام الأمر مرتبطاً بهذه الغاية، وحيث أن الأخلاق والقيم في نظر هذا المعسكر لا تشكل قيوداً ضابطة على حركته، فإنه لن يجد حرجاً في تبني أية آلة تساعد في إيقاف مد الدعوة، وإذا كان صحيحاً أن هذه الآلة عرضة للتغير والتطور باستمرار تبعاً للتغير وتطور المعسكر الذي يستخدمها، فصحيح أيضاً أن ذلك قد يدفعه إلى مزيد من العناد والاستكبار وتوسيع جبهة الصراع الحضاري مع المسلمين، بحيث يكون الغزو الفكري، والإشاعات والحرب النفسية، وغير ذلك مما سبق عرضه، مجرد أساليب تمهيدية للتبشير بدين آخر غير الإسلام في عقر دار المسلمين أنفسهم، وهو الأمر الذي بات لا يقبل التشكيك بعد استشرائه في نواحي كثيرة من هذه الدار^(١).

والإسلام حين أعطى المعسكر غير المؤمن إمكانات تحديهم للمسلمين على النحو السابق، أعطى المسلمين بالمقابل القدرة على دخول ساحة التدافع معه بشكل يتيح الوقوف معه ليس موقف الدفاع والرد على أساليبه، بل وموقف العلو عليه، علواً إيمانياً تمكينياً استخلافياً ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾.

لذلك نجد الإسلام يجمع في تهيئته وسائل القدرة للمسلمين بين منح السعة في اختيار أنسبها إذا كان فيها ما يحقق مقاصده ومصالح المسلمين الأمنية، وبين منعها عن المسلمين إذا كان فيها ما يتعارض ومقاصده، ويفتح على المسلمين ما لا قبل لهم بدفعه لحماية وجودهم.

(١) انظر في خطورة التبشير على المجتمع المسلم، أ. ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد الياقوت القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة ١٣٩٨، ص ٧ وما بعدها، جلال العالم، قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام وأبينوا أهله، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٧، مواضع متفرقة، د. عمارة نجيب، مرجع سابق، ص ١٨١ - ١٨٢.

المطلب الأول الجهاد كوظيفة حضارية

يعتبر الجهاد في المفاهيم الإسلامية التي تتمتع بالأصالة في المضمون والضوابط والقيم والوجهات التي يستبطنها، والتي تنأى به عن محاولات التشويه أو التلبيس الفكري والحركي، ورغم ذلك فهو من أكثر هذه المفاهيم عرضة لمثل هذه المحاولات، أما بسبب الفهم الخاطيء لحقيقته وطبيعته، أو نتيجة محاولة عزله عن نظام الحياة كما أراده الإسلام، ولخطأ قياسه من خلال الممارسات العنيفة التي تقوم بها جماعات وحركات تحمل أسماءً إسلامية، أو بفعل إرادة أسر المسلمين في دائرة الاتهام، ورغم ما قد يصد عنهم من أعمال جهادية لصد العدوان عليهم وعلى أراضيهم بأنه تهديد للأمن والسلام العالميين، وخرق لقواعد القانون الوضعي، الذي التقت عليه مصالح القوى الكبرى التي تدير علاقات هذا العالم وتفاعلاته وفق هذه المصالح، سواء تعارضت أو اتفقت مع مصالح غيرها من المجتمعات، ومن بينها المجتمع المسلم.

ولا يخفى أن كثيراً من الدراسات حاولت تأصيل مفهوم الجهاد من جوانب كثيرة وسبقها في ذلك ما دونه فقهاء المسلمين من أعمال فقهية لا تكاد تخلو من باب يعرض لأحكام الجهاد تعويلاً على فهم النصوص المنزلة وقد تعانقت معها الخيرة الإسلامية المنضبطة بها^(١)، ولعل هذا ما دفع الباحث إلى الاقتناع بأن العودة من حيث بدأ السابقون في تأصيل المفهوم هي تكرر قد لا يكون له فائدة منه، وأن تسليط الضوء على بعض القضايا التي يثيرها فيما يخص توظيفه كوسيلة لتحقيق الأمن في التعامل الخارجي قد يكون فيه ما يفيد أكثر.

وأولى هذه القضايا ما يثار من خلط بين مفهوم الجهاد وبين بعض المفاهيم التي درج الفقه المعاصر على استعمالها كمرادفات له، ومن بينها الحرب المقدسة، والحرب العادلة، وهو جزء من المنهج الخاطيء في دراسة المفاهيم الإسلامية.

والواقع أن المجتمع المسلم حينما يتخذ الجهاد وسيلة لتحقيق أمنه فإنه يستخدمه بكل ما تستغرقه مادة جهد - أصل المفهوم - من معانٍ جماعها بذل الجهد، واستفراغ الوسع في طلب الأمر، ولا يستخدمه بمعنى الحرب المقدسة^(٢)، ولا بمعنى الحرب العادلة^(٣).

(١) انظر باب الجهاد وأحكامه في المصادر الفقهية الإسلامية، وانظر بشأن بعض الدراسات المعاصرة الدراسة الشاملة التي قام بها الباحث عبدالعزيز صقر بعنوان: نظرية الجهاد في الإسلام، وهي من الدراسات التي ألفت الضوء على موقع الجهاد من التأصيل للمفاهيم والمقومات الأساسية للتعامل الدولي الإسلامي، وقد سبقت الإحالة إليها، وانظر أيضاً: د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، مرجع سابق، ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) انظر استخدامها في:

James A.Aho, Religious Mythology and The Art of War, U.S.A Greenwood Press, 1981, p. 182.

وهذا يعني عدة حقائق، الأولى أن الجهاد لا يقوم لأسباب دينية فحسب، ولكنه يقوم لتغيير كل واقع يصطدم وقيم الإسلام، فضلاً على أن كل دواعي الجهاد ومراميه لا بد أن تخرج من بوتقة "في سبيل الله أساس شرعية الجهاد، لأمن بوتقة الأغراض التي قادتها أمم وشعوب باسم الدين وهو منها براء"^(١)، والحقيقة الثانية أن قصر الجهاد على الحرب تضيق لمعناه، لأنه يستدعي مفاهيم كثيرة غير الحرب ترتبط به ارتباطاً وثيقاً مثل القتال، والدعوة، والرباط، والغزو، والفتح، والأمن، والأمان، والحراسة، والوقائع، والسير، وكلها تضيق إليه أبعاداً جديدة ومتعددة لمعانيه، من حيث تعبيرها عن الجهاد بشكل أو آخر^(٢)، والحقيقة الثالثة أن مفهوم الحرب المقدسة تثير في التصور الغربي تداعيات وممارسات جرت في عهود لم تكن من ورائها البشرية إلا شراسة الطبع والخلق، والمهجية وسفك الدماء^(٣)، وهذا في حقيقته ليس من الجهاد في شيء. أما الحقيقة الرابعة فهي أن الحرب العادلة قد تكون صورة من صور الجهاد ولكنها ليست مرادفة له، ورغم ذلك فإن استخدام هذا المفهوم قد يوحي بأن ثمة حرباً أخرى غير عادلة قد أباحها الإسلام، تماماً كما قد يفهم من وجود حرب غير مقدسة بجانب الحرب المقدسة فيه^(٤).

والقضية الثانية ترتبط بالعلاقة بين الجهاد والإرهاب، ففي موضع سابق أشير إلى أن من أغراض إعداد القوة في الإسلام تحقيق الإرهاب بمعنى الإخافة وردع أية محاولات، لتهديد أمن المسلمين، بقطع النظر عن أشكالها، لكن تصاعد حدة العنف الدموي وغير الدموي في العالم المعاصر بصفة عامة، وتزعم بعض الحركات المسلمة لأسباب هذا العنف خاصة، صاحبهما حديث متجدد ودائم لا عن الإرهاب الدولي فحسب^(٥)، بل

(٣) انظروا استخداماً لذلك في:

Majid Khadduri, the Islamic Conception of Justice, U.S.A: The Johans University Press, 1984, p. 164.

(١) انظر: تغليف الدжихاد لكافة نشاط المجتمع المسلم في:

Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in The Modern World, London, New York: K.P.I.Limited, 1987, pp. 27-33.

(٢) انظر بعض نواحي ارتباط هذه المفاهيم بمفهوم الجهاد في: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص ١١٦-١٣١.

(٣) انظر: تفاصيل ذلك في: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٤٤-١٤٤٨، وانظر أيضاً: رودلف بيترز، مرجع سابق، ص ١٢.

(٤) انظر: رودلف بيترز، مرجع سابق، ص ١٠-١١.

(٥) انظر في طبيعة ظاهرة الإرهاب الدولي وتطورها: لواء شرطة أحمد جلال الدين عز الدين، "الإرهاب الدولي وانعكاساته على الأمن القومي المصري" رسالة دكتوراة غير منشورة/ أكاديمية ناصر العسكرية العليا- كلية الدفاع الوطني- مجلدان، ١٩٨٤، مواضع متفرقة.

Reuben Miller. "Acts of International Terrorism. Government's Responses and Politics", Comparative Political Studies, Vol.19, No.3, October, 196, pp. 385-414, Gideon R.Brainerd "Terrorism: The Theory of Differential Effects" Conflict, All = =

والإرهاب الإسلامي أيضاً^(١)، وبدأت الكتابات تترى عن الإسلام العنيف، والإسلام الثوري، والإسلام المسلح، والإسلام الإرهابي، وغير ذلك من المفاهيم التي شوهت حق المجتمع المسلم في الجهاد لحماية أمنه، واستعادة بعض أراضيه المغتصبة.

والحق أن لمفهوم الإرهاب في الاستخدام الإسلامي ما يخصه عن المفهوم المعاصر للإرهاب، وأساس ذلك ارتباط الإرهاب بالجهاد وهذا يصفه بسمات خاصة، فالإرهاب إن جاء بمجاهدة أعمال عدائية ضد المسلمين لا يبرر مطلقاً العدوان، ذلك أنه في هذه الحالة نزول عند أمر إلهية بحماية الحقوق والحرمان دون ظلم أو بغي - ودون ارتجال يقوم به أفراد أو حركات، أو جماعات لا تعي حقيقة ما تقوم به إسلامياً، فللجهاد قيمة، ومبادئه، ومتطلباته وقواعده التي لا يمكن فصلها عن الصياغة الفكرية الحركية لأمن المجتمع المسلم، والمؤسسة على الأصول المنزلة والخيرة الإسلامية الملتزمة بها، أما إن رادف الإرهاب مفهوم الردع الذي يكلفه إعداد القوة بالقدر الذي يكف إعداء المسلمين عن الإقدام على انتهاك أمنهم، فإنه باسم هذه الغاية لا يبرر القيام بأية أنشطة لاقيم فيها ولا أخلاق.

ومن ناحية أخرى فإن الإرهاب في المفهوم الإسلامي ليس غرضه خطف الأبرياء، أو الاعتداء عليهم بالقتل أو بغيره، أو تدمير الممتلكات وتفجيرها، ذلك أن الإسلام الذي وضع قواعد ملزمة للتعامل مع هؤلاء، وحمى بها دماءهم وأرواحهم وممتلكاتهم إذا كانت تنتمي إلى مجتمع محارب للمجتمع المسلم، بحيث لم يبح التعرض لها إلا إذا كانت جزءاً من آلة الحرب التي تمارس فعلاً ضد المسلمين^(٢)، أولى به أن يطبق هذه القواعد مع المجتمعات التي لا عداء بينها وبين المسلمين ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٣).

كذلك فإن الإرهاب في المفهوم الإسلامي يفترض قيام سلطة لتجريم الأعمال العدائية التي تمارس ضد المجتمع المسلم من داخله أو من خارجه، وهذه الأعمال أما أن تكون محددة في الشريعة كأعمال الحدود، أو غير محددة كالأعمال التعزيرية، وعليه فإن من يتولى سلطة التجريم، ليس عفويًا أو مطلق الإرادة لتجريم ما يشاء، كما هو الحال في

Warare, short of War, vol. 5, No.3, 1984, pp. 233-244.

(١) انظر مثلاً لذلك في:

Amir Taheri, Holy Terror, The Inside Story of Islamic Terrorism, London: Hutchinson, 1987.

(٢) انظر أحكام الجهاد في المصادر الفقهية. وانظر جميعاً لأهم آراء الفقهاء في أخلاق الجهاد وقواعده أوردها: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٣) المنتحة/٨.

كثير من أعمال الإرهاب المعاصر، وهذا يضمن للمجتمع أمنه، كما يضمن لممارسي هذه الأعمال العدالة في توقيعها عليهم.

وفوق ذلك فإن الإسلام لا يساوي بين الأعمال الإجرامية بحيث يضعها كلها دون تفرقة في سلة الإرهاب، كما جرت العادة في توصيف ما يمارس من أعمال باسم الإرهاب الدولي المعاصر، وإنما يصنفها ويعطي لكل منها اسمه المحمل غالباً بنوع الجرم، وعظم خطورته، كما في أعمال الحدود، حيث يوصف كل عمل بالحد الذي يقابله، فإن لم يوجد للعمل الإجرامي اسم- ولم يكن حداً-وصف بأنه عمل تعزيري، تمهيداً لتوقيع العقوبة عليه، وهذا يقود إلى نقطة أخرى في تميز مفهوم الإرهاب في الإسلام وهي أن الجهاد ليس إرهاباً، مادامت حدوده أنه في سبيل الله، في كل مناحيه ولا ضير على المسلمين أن يسموا إرهابيون إن كان جهادهم في سبيل الله إرهاباً.

والقضية الثالثة تتعلق بضرورة الجهاد لتخليص أراضي المسلمين طالما أن هناك عدواناً عليها، وإذا كان مطلوباً من المسلمين استنفاد كافة السبل التي قد تأتي بما اغتصب منهم دون إراقة دماء، فليس مطلوباً منهم المهادنة الأبدية، أو قبول ما يفرض عليهم من محاولات للصلح ليس من ورائها إلا تعطيل الجهاد، والإبقاء على أراضيهم في أيدي البغي دون استعادة.

وإذا كان الفقهاء قد جعلوا الأصل في الجهاد أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، فإنهم ذكروا فرضيته على التعيين-أي يصير فرض عين-في بعض الحالات ومنها أن لا يتمكن من يقومون بالجهاد على الكفاية بتمام الدفاع عن دار الإسلام، وتأمين حياة المسلمين، فهنا يصير عيناً على غيرهم الجهاد. يقول الكاساني (إن هجم العدو على بلد-مسلم-فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه لقوله تعالى ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾ ولأن الوجوب على الكل مثل عموم النفي ثابت، لأن السقوط على الباقي بقيام البعض به، فإذا عم النفي لا يتحقق القيام به إلا بالكل فبقى فرضاً على الكل عيناً^(١).

وأيضاً من حالات الجهاد فرض عين إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان-أي المسلم وعدوه-فيحرم على كل من حضر الانصراف وتعين عليه المقام، كذلك من الحالات إذا استنفر الإمام قوماً للجهاد فإنه يلزمهم النفي العام^(٢).

(١) انظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج٧، ص٩٨. انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج٥، ص٧٨.

(٢) انظر في الحالات التي يكون فيها الجهاد فرضاً عينياً: المصادر الفقهية. وانظر مجملآراء الفقهاء. في ذلك جمعها: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص١٤٧-١٥٠، وانظر أيضاً د.فتحي الدريني، مرجع سابق، ص٣٦٢.

وقد استنبط بعض المعاصرين -بحق- من هذه الحالات ضرورة وجوب استمرار حكم الجهاد فرضاً عينياً لقيام علته أو تحقق مناطه "فمادام شر العدو الباغي قائماً ومستطيراً فلا يجوز قطع استمرار هذه الفريضة شرعاً، إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وعقد المسلم قطع لاستمرار هذه الفريضة مع تحقق مناطها، وذلك إسقاط للحكم مع قيام علته، وهو محرم، فوجب استمرار الجهاد شرعاً، حتى يستنفذ أغراضه، وتزول علته تنفيذا لحكم الله" (١).

والقضية الرابعة وهي الخاصة بالجهاد وأخلاقيات الحرب، وتكتسب أهميتها في التأكيد على أن الجهاد إذا أخذ شكل الالتحام العضوي بالأسلحة وهو في النهاية التزام بقيم حضارية، ويتفرع عن ذلك عدة أمور، فمن ناحية يفرض هذا الالتزام وجوده، أي كان نوع السلاح الذي يستخدمه المسلمون، وإذا كان التطور المعاصر في إنتاج آلة الحرب وعتادها قد وسع من دائرة المهالك التي يمكن أن تتعرض لها المجتمعات الداخلة في الحروب، وإذا كان هذا بدوره يقتضي من المسلمين أن لا يغيب عليهم هذا التطور في إعداد قواهم لتكون على نفس القدر من الفاعلية في مجابهة العدوان، ألا أن ذلك لا يبرر أن لا تكون للحرب أخلاقياتها وإن لم يرهاها أعداء المسلمين، أو أن يستفز المسلمون فيها فيقومون بأعمال لا خلاق فيها ولا قيم (٢).

(١) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

(٢) انظر في أخلاقيات الحرب في الإسلام المصادر الفقهية. وانظر بصفة خاصة: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، مواضع متفرقة.
وانظر كذلك:

Brigadier S.K. Malik, The Quranic Concept of War, Pakistan: Wajidalis, 1979, pp. 46-50, Muhammad Nazeer, op. cit., p.39-41.

المطلب الثاني

الهجرة وحدود الإقامة في البلاد غير المسلمة

وهذا النمط من الهجرة هو الشق الثاني لموقع الهجرة في أساليب تعامل المجتمع المسلم مع مصادر تهديد أمنه، أما الشق الأول فهو هجرة مواقع الفتن ومايدخل في حكمها من عقوبات تعزيرية توجب الهجرة، وأيا كانت وجهة الهجرة فإنه مقصود منها البعد عن مصادر الخوف والانتقال إلى حيث أمن العقيدة، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

وقد اختلفت رؤى الفقهاء واجتهاداتهم في وجوبية الهجرة من البلاد التي لا تستعلي فيها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ما يسمونها دار الكفر، والأمر في توضيح أبعاد ذلك يقتضي بيان ثلاثة أمور، أولها معنى الهجرة المرادة من ترك هذه البلاد، وثانيها درء التعارض الظاهري بين النصوص المنزلة في شرعيتها، وثالثها أقسام الهجرة الواجبة في هذا الشأن.

الأمر الأول: معنى الهجرة:

يذكر ابن حجر أن الهجرة وقعت في الإسلام على وجهين، الأول الانتقال من دار الخوف إلى دار الأمن كما في هجرة الحبشة، وابتداء الهجرة من مكة إلى المدينة، والثاني الهجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان، وذلك بعد أن استقر بالمدينة، وهاجر إليه من أمكنه ذلك من المسلمين، وكانت الهجرة إذ ذاك تختص بالانتقال إلى المدينة إلى أن فتحت مكة، فانقطع الاختصاص، وبقي عموم الانتقال من دار الكفر إلى دار الإسلام لمن قدر عليه باقياً^(١). وقال ابن العربي "والهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، واستمرت بعده لمن خاف على نفسه، والتي انقطعت أصلاً هي القصد إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث كان"^(٢)، أما الشوكاني فجعلها هجر الوطن، وأكثر ما يطلق على من رحل من البادية إلى القرية^(٣).

والواضح أن ارتباط الهجرة في الخبرة الإسلامية ببعض تطوراتها خاصة في عصر النبوة لا ينفي حقيقتها، وشرعيتها، مادامت هناك ديار لا تحكم بالإسلام، ولذلك قال ابن حجر "لو قدر أن لا يبقى في الدنيا دار كفر، فإن الهجرة تنقطع لانقطاع موجبها"^(٤).

ويستطرد في موضع آخر "إن سببها-أي الهجرة-خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته، فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع لم تجب عليه الهجرة منه وإلا

(١) نقلاً عن صديق بن حسن القنوجي البخاري، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٤) انظر ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١٥، ص ٨٢.

وجبت، ولذلك قال الماوردي إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدية دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام" (١).

الأمر الثاني: درء التعارض الظاهري بين النصوص في شرعيتها:

ومثار هذا الأمر أن بعض الأحاديث الواردة في الهجرة يفهم من سياقها انقطاع الهجرة بانقضاء هجرة المسلمين إلى المدينة في العصر النبوي، ومن ذلك ما جاء في حديث "لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية" (٢)، وفي آخر "استقروا على سكناتكم، فقد انقطعت الهجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فأنفروا" (٣)، أما بعض الأحاديث الأخرى فيوحي ظاهرها بوجوب الهجرة، مثل حديث "لاتنقطع الهجرة ما قوتل الكفار" (٤).

وقد حاول بعض الفقهاء درء هذا التعارض الظاهري بين الأحاديث، من نواح ثلاث، أولاً أن معنى "لا هجرة بعد الفتح"، وأن الهجرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام كانت مطلوبة، ثم افترضت لما هاجر إلى المدينة إلى حضرته للقتال معه، وتعلم شرائع الدين، وقد أكد الله ذلك في عدة آيات حتى قطع الموالاتة بين من هاجر ومن لم يهاجر، فقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يهاجروا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهاجروا﴾ (٥)، فلما فتحت مكة ودخل الناس في الإسلام من جميع القبائل سقطت الهجرة الواجبة وبقي الاستحباب، والناحية الثانية أن معنى "لا هجرة بعد الفتح" أي من مكة إلى المدينة، أما قوله "لاتنقطع" أي من دار الكفر في حق من أسلم إلى دار الإسلام، والناحية الثالثة أن معنى "لا هجرة" أي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان بنية عدم الرجوع إلى الوطن المهاجر منه إلا بإذن، وقوله "لاتنقطع أي هجرة من هاجر على غير هذا الوصف من الأعراب ونحوهم" (٦).

ومنهج التوفيق هذا هو الذي دفع الصحابي ابن عمر إلى القول "انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار، أي ما

(١) انظر: المرجع السابق، ج ١٥، ص ٨١-٨٢، وانظر فيمن نقل عن الماوردي قوله، صديق بن حسن، مرجع سابق، ص ٢٢١، النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٨١-٨٢.

(٣) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٧، ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٨٢.

(٥) الأنفال / ٧٢.

(٦) انظر ما نقله ابن حجر عن البغوي في فتح الباري، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٨٢.

دام في الدنيا دار كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشي أن يفتن عن دينه^(١).

الأمر الثالث: أقسام الهجرة الواجبة من البلاد التي لا تحكم بالإسلام:

تتوقف الهجرة من هذه البلاد إلى دار الإسلام على مدى حالة المقيم فيها، وقد ذكر العلماء لهذه الحالة أكثر من وجه واحد.

الوجه الأول أن لا يكون ثمة حرج عليه في الإقامة بين أظهر غير المسلم في هذه البلاد، وهو نوعان إما أن يكون مظهرًا لدينه فيتبرأ منهم وماهم عليه، ويصرح لهم ببراءته منهم، أو أن يكون عندهم مستضعفًا، كما ورد في قوله تعالى ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَظِيمُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(٢)، فهنا لاغضاضة في عدم هجرته^(٣).

والوجه الثاني أن يقيم عندهم لأجل مال أو ولد أو بلاد وهو لا يظهر دينه مع قدرته على الهجرة، ولا يعينهم على المسلمين بنفس، ولا مال، ولا لسان، ولا يواليهم بقلبه ولا لسانه، فهذا عاص بترك الهجرة، ظالم لنفسه^(٤)، لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ. قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(٥).

والوجه الثالث أن يكون مضطهدًا في حريته الدينية والشخصية، وقادرًا على الهجرة فهذا لا يجوز له إلا الهجرة "فكل مسلم يكون في مكان يفتن فيه عن دينه أو يكون ممنوعًا من إقامته فيه كما يعتقد، يجب عليه أن يهاجر منه إلى حيث يكون حرًا في تصرفه وإقامته دينه، وإلا كانت إقامته معصية يترتب عليها ما لا يحصل من المعاصي، وإلا جاز له الإقامة"^(٦).

والوجه الرابع أن تكون جماعة المسلمين أو دولتهم ضعيفة يخشى عليها من إغارة الأعداء، فهنا يجب على المسلمين أينما كانوا، وحيثما حلوا أن يشلوا أزرها، حتى تقوى وتقوم بما يجب عليها، فإذا توقف ذلك على هجرة البعيد عنها إليها وجب عليه ذلك وجوبًا قطعياً، لا هوادة فيه، وإلا كان راضياً بضعفها، ومعيناً لأعداء الإسلام على

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) النساء/ ٩٨.

(٣) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص ٢٧٦-٢٧٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٥) النساء/ ٩٧. وقال ابن كثير "هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهرائني المشركين، وهو قبادر على الهجرة، وليس متمكناً من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حراماً بالإجماع. ونص هذه الآية "انظر: تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤٢.

(٦) انظر: تفسير المنار للإمام محمد عبده/ مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥٧-٣٦٢.

إبطال دعوته وخفض كلمته" (١).

والوجه الخامس أن يكون في موضع لا مجال فيه لتلقي الدين والعلم، فهنا لا يجوز لمن أسلم في مكان ليس فيه علم يعرفون أحكام الدين أن يقيم فيه، بل يجب أن يهاجر إلى حيث يتلقى الدين والعلم (٢).

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق. وانظر مزيداً من التفصيل في شرعية المحنزة: الشيباني، مرجع سابق، ج ١،

ص ٢٥٥-٢٥٦، صديق بن حسن، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

المطلب الثالث

تحقيق الفاعلية الإنمائية للموارد المتاحة

هذه الوسيلة من أكبر الوسائل التي تبين مدى الارتباط بين الأبعاد السياسية والأبعاد الاقتصادية للأمن في المفهوم الإسلامي، فالإسلام لا يبني نظام الحياة على مايقطع مادتها أو يميت روحها في الإنسان، أو ما يجعل نصيبه منها آتيا بذل العيش وضيقة. ذلك أن حياة لا مجال فيها للعيش الكريم، أو سد حاجات الإنسان الأساسية، أو استقرار الأرزاق هي حياة مضطربة غير مطمئنة بأصحابها، كما أن حياة قومها الاعتماد على الآخرين في سد مثل هذه الحاجات هي حياة موقعة في أسر الابتاع وممارسة كافة الضغوط، وأحصها كما سبق ضغط التجويع، وحرب الغذاء، فضلاً على أن حياة كل هم الإنسان فيها أن يجد مادة معاشه اليومي فقط هي حياة لا يتوقع أن يوجد فيها من يعبأ بقضايا أمته ومصالحها، وقد اضطرت ظروف المعيشة أن يلهث وراء مصالحه الخاصة.

إن مثل هذه الحياة لايريدها الإسلام للإنسان، بل يريد له حياة فيها الإنماء المتجدد، والمتواصل، بكل ما في مادة نبي-أصل الإنماء اللغوي-من معاني الزيادة، والإكثار، والارتفاع على وجه الإصلاح وطلب الخير، والتزكية، والربيع، والسمنى، والنجاة، وإحسان الخلافة على الشيء^(١)، وحين يستبطن الإنماء هذه المعاني ينتفي معه العوز ومد الأيدي فضلاً على خوف المجاعة أو انقطاع الأرزاق والثمرات، إلا بقدر الابتلاء الإيماني ﴿لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾^(٢)، ﴿لنبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن، من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾^(٣)، فكان الإنماء عطاء إلهي لا يتقطع باستكمال شرائط الإيمان، وحتى في حالة الابتلاء يكون خيراً، ففي الحديث "عجبا لأمر المسلم إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"^(٤)، ولذلك دلالاته.

فالإنماء بهذا المعنى سعي متواصل للبحث عن وسائل العيش الكريم مادام أن الله تعالى قد كفل وجود المعاش في الأرض منذ كتب التمكين لدينه في الأرض ﴿ولقد مكنناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلا ما تشكرون﴾^(٥)، ﴿والأرض

(١) انظر مادة نبي في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٥١-٤٥٥٣.

(٢) البقرة/ ١٥٥.

(٣) آل عمران/ ١٨٦.

(٤) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٥) الأعراف/ ١٠.

مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبثنا فيها من كل شيء موزون^(١). ومنذ جعلها الله ذلولا، وأمر الناس بالمشي في جنباتها، والأكل من رزقه ما بقيت الحياة على وجه البسيطة ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾^(٢).

والإنماء أيضا عمران للحياة في كافة مناحيها ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب﴾^(٣)، والعمران لا يأتي إلا بتآلف المجتمع وتوزيع الأدوار وتكاملها فيه، مادامت الفطرة الاجتماعية مغروسة في الإنسان، وعموجها لا يستطيع العيش بدون أخيه الإنسان أو بالتعبير الخلدوني مادامت مفضية إلى العمران، وبناءً على ذلك فإن العمران لاتصنعه إلا الأيدي التي تسعى إليه، ولذلك استحققت أن تكون وارثة فيها، كما جاء في الحديث "من أحيا أرضا ميتة فهي له"^(٤)، لا الأيدي التي تسعى إلى العمران وتريده وفق الهوى فتقلبه وينقلب بها إلى تخريب وإفساد ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام. وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾^(٥).

كذلك فالإنماء واستدعاء بركات السماء والأرض وخيراتها ونعمها لا ينفصلان، وحين قضى الله أن تكون مسخرات بأمره ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة..﴾^(٦)، ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾^(٧)، قضى أيضا أن يرد هذا التسخير إليه وحده عن بصيرة ودينونة بحق التسخير وحدوده ﴿سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين﴾^(٨).

كما أن العيش حين يأتي على أسس الاستخلاف الإصلاحي وشرائطه ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله

(١) الحجر/ ١٩.

(٢) الملك/ ١٥.

(٣) هود/ ٦١.

(٤) انظر: الإمام مالك، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دارالشعب، بدون، ص ٤٦٣، محمد بن فرج المالكي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، حلب: دار الوعي، بدون، ص ١٠٨.

(٥) البقرة/ ٢٠٤-٢٠٥.

(٦) لقمان/ ٢٠.

(٧) الجناثية/ ١٣.

(٨) الزخرف/ ١٣.

عاقبة الأمور^(١)، أما يتخطى حدود الموازين البشرية الضيقة، لأن عطاء الله سبحانه لا ينفذ ولا ينقطع، إذ لا مدى له، خاصة وأنه مرتبط بعاملين لا يعلم كنههما وقوانين حركتهما إلا هو وحده سبحانه، عامل البركة الذي وصفت به خيرات السموات والأرض في سورة الأعراف^(٢)، وعامل المضاعفة في الرزق ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾^(٣).

ويبقى أن الإنماء مسؤولية وأمانة ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾^(٤)، وليس تعطيلًا للطاقات، وإذا كان من سنن الله في الأرض وجود من تسقط عنهم المسؤولية، فإنه لا عذر للقادر على اتخاذ آلة الإنماء، إن بنفسه، أو بتوكيل من غيره، وفي الحديث "من كانت له فضل أرض فليزرعها، أو ليمنحها أحاه، فإن أبى فليمسك أرضه"^(٥)، وفي آخر "من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يزرعها فليزرعها أحاه"^(٦)، وليس الإنماء-أيضا-تواكلا يركن من خلاله العجزة إلى غيرهم ليسدوا خللتهم وعوزهم، وإنما هو توكل يأخذ أصحابه بأسباب الأعمال الصالحة ثم ليدعوا نتائجها إلى الإرادة الإلهية ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾^(٧)، وفي الحديث "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خصا وتروح بطانا"^(٨)، وفوق ذلك، ليس الإنماء تبديدا للثروات أو الموارد وإنما هو صيانة لها وتكثير وزيادة، ومضاعفة، يشارك فيها الحاكم والمحكوم المسلمين معا^(٩).

ويدخل في مستلزمات الإنماء لكي تتحقق فيه معانيه السابقة عدة أمور منها:-

١- العمل الصالح، وهو المنطق الحركي للعقيدة ودليل الإيناع بها ولها، والالتزام بضوابطها وقيمها، والدليل الحقي على امتثال الأوامر الإلهية بالتمكين لدينه في الأرض، ومثل هذا العمل مواصفات كثيرة، منها أن يكون مجاله مما لا شبهة للحرام فيه، أي أن

(١) الحج/ ٤١.

(٢) الآية ٩٦.

(٣) البقرة/ ٢٦١.

(٤) المؤمنون/ ٨.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٩٦-١٩٧.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) الطلاق/ ٣.

(٨) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٩) انظر: د. أميرة مشهور، تنمية المال في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادي، الكتاب

الثالث، مايو ١٩٨٨، ص ٢٨.

يكون صالحا مصلحا ﴿ومن أحسن قولاً من دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾^(١)، وفي الحديث "على كل مسلم صدقة. قيل أرأيت إن لم يجد؟ قال يعمل بيديه فينتفع نفسه، ويتصدق قيل أرأيت إن لم يستطع؟ قال يعين ذا الحاجة الملهوف. قيل أرأيت إن لم يستطع؟ قال يأمر بالمعروف أو الخير. قيل أرأيت إن لم يفعل؟ قال يمسك عن الشر فإنها صدقة"^(٢)، ومنها أيضا أن يقام على إخلاص النية وإرادة وجه الله به ﴿إلا الله الدين الخالص﴾^(٣)، وقد جاء في الحديث "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه"^(٤)، ومنها كذلك أن يكون في الوسع والطاقة إذ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾^(٥)، وفي الحديث "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة وروحة وشيء من الدلجة"^(٦)، ومن مواصفات العمل إضافة إلى ذلك أن يكون من همة النفس ونشاطها قدر الإمكان، وفي الحديث "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"^(٧)، وفي آخر "لئن يمتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه، أو يمنعه"^(٨)، وأخيراً ينبغي أن لا يكون العمل مبنياً على الظلم أو حدثاً له، ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويغيثون في الأرض بغير الحق أولئك هم عذاب أليم﴾^(٩)، وفي الحديث "من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه"^(١٠).

٢- الدعوة إلى استثمار الموارد المعطلة بما يعود بالنفع العام على المسلمين، ويحقق الملكية الخاصة لمن قام بالاستثمار، وقد عرف المسلمون أسلوباً فعالاً لذلك يسمى بالإقطاع لإعمار الأرض، وهو نظام لا يرادف ما عرفته الخيرة الأوروبية في العصور الوسطى، أو ما عرفته الخيرات التاريخية لمناطق أخرى في بلاد العالم، خاصة المتخلفة،

(١) فصلت/ ٣٣.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٤.

(٣) الزمر/ ٣.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١، ص ٢٨ وما بعدها.

(٥) البقرة/ ٢٨٦.

(٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٥-١٦٦، والمشادة المغالبة، والغدوة سير أول

النهار، والروحة السير بعد الزوال، والدلجة سير الليل كله.

(٧) انظر: المرجع السابق، ج ٩، ص ١٥٣-١٥٤.

(٨) انظر: المرجع السابق.

(٩) الشورى/ ٤٢.

(١٠) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج ١٠، ص ١٧٥.

لأنه يقوم على منح الإمام حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية لشخص من الأشخاص لإعمارها وتحقيق النفع منه، وبموجب هذا العمل يكون له ملكيته أو اكتساب حق خاص به^(١). يقول الشافعي "إنما يقطع من الأرض ما لا يضر بالناس وما يستغني به، ويتنفع به هو وغيره، ولا يكون ذلك إلى ما يحدثه هو فيه من ماله، فتكون منفعتة، بما استحدث من ماله من بناء أحدثه أو غرس أو زرع لم يكن لأدمي، وماء احتفراه ولم يكن وصل إليه أدمي إلا باحتفاره، وقد أقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الدور والأرضين"^(٢). ويرد على ذلك بعض القيود، وأولها أنه ليس "للسلطان أن يعطي إنسانا مالا يحل للإنسان أن يأخذه من موات لا مالك له، أو حق لغيره يعرفه له، والسلطان لا يحل له شيئا، ولا يجرمه، ولو أعطى السلطان أحدا شيئا لا يحل له لم يكن له أخذه"^(٣)، وثانيها أن يسحب ما اقتطع من صاحبه إذا لم يعمره أو تحجره- أي قام بعمل ما يدل على حيازته لما كلف بإعمارها، دون القيام بحقيقة ذلك- كأن يقيم سورا حوله ويتركه هملًا^(٤).

وثالثهما أن لا يقطع لأحد مما فيه منفعة عامة ويشترك فيه المسلمون جميعا، كالمالح الذي يكون في الجبال ينتابه الناس، والنبات فيما لا يملكه أحد، والماء فيما لا يملكه أحد، فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه أحدا بحال والناس فيه شرع^(٥).

٣- الحث على أداء الزكاة، وهي أحد أركان الإسلام الخمسة الذي يستمد شرعية وجوبه من الأصول المنزلة مباشرة- قرآنا وسنة- وتشكل في الوقت ذاته أحد وجهي الإنفاق الواجب على المسلمين، المحدد نصابه، تبعا لأنواع الأموال ومقدارها، والثابت أداؤه في وقت معين من كل عام، وله مصارف سبعة هي الواردة في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٦)، أما الوجه الآخر للإنفاق الواجب فهو الإنفاق للصالح العام وهو غير محدد، وغير ثابت وغير دائم، وينفق تطوعا، وهو المأمور به في قوله تعالى ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ

(١) انظر: د. أميرة مشهور، مرجع سابق، ص ٣٢، وانظر مزيدا من التفاصيل عن الإقطاع في النظام الإسلامي في المصادر الفقهية خاصة في بابي الاستزراع، وإحياء الموات.
(٢) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٢.
(٣) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص ٤٦.
(٤) انظر: المرجع السابق.
(٥) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٢.
(٦) التوبة/ ٦٠.

وَأَتَى الزَّكَاةَ وَالْمَوْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا... ﴿١١﴾.

٤- تشجيع التكافل الاجتماعي، بمعنى تربية عناصر الجسد السياسي على وحدة الشعور بأنهم في مجموعهم ينبغي أن يشكلوا قوة واحدة لا يكتمل بناؤها ولا تتكاتف صفوفها إلا إذا أحس كل فرد فيها بأنه امتداد للآخر، وأنه مسؤول عنه بقدر ما آتاه الله من موقع للمسؤولية، التكافل بهذا المعنى حقيقة تسع ليس فقط تحقيق المطالب المعاشية للفئات المحرومة من الغذاء والكساء والسكن وما أشبهها، بل وتسع أيضا كافة الحقوق التي أولاهها عنايته وحصل من خلالها دين الإنسان ونفسه وعقله، وعرضه، وماله^(١).

وواقع أن التكافل الاجتماعي أيا كان نوعه مقصوده تعميق الأحساس بالمسؤولية المتبادلة في المجتمع المسلم، وتوثيق روابط العلاقات الداخلية فيه ابتداء بعلاقة الفرد بنفسه، ثم علاقته بأسرته، وعلاقته بجماعته المسلمة، وعلاقة الحاكم بالحكوم، وعلاقة المسلم بغير المسلم، وانتهاء بعلاقة الجيل بالجيل اللاحق^(٢)، وسد بعض الثغرات الاجتماعية التي تفرضا سنة الابتلاء في بعض فئات المجتمع السياسي، وبسد هذه الثغرات ينزع المجتمع المسلم شعور بعض الفئات بالظلم، وحين يحدث ذلك لا تعلوا إلا قيسم التعاون، والتراحم، والتواد، والتآلف، والتآزر، وغيرها من القيم التي يستنبطها وصف المجتمع المسلم بأنه خير أمة أخرجت للناس.

٥- تطهير المجتمع من الآفات التي تعوق الإنماء وتحجب إنباعه، ويأتي في مقدمتها التعامل بالربا وهو محرم شرعا لقوله تعالى ﴿أَحِلَّ لَكُمُ الْبَيْعُ وَحَرْمَ الرِّبَا﴾^(٣)، وفي الحديث "لئن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربا، وموكله وكتابه، وشاهديه. وقال هم سواء"^(٤).

ومن الآفات أيضا الاكتناز في الأموال الذي يعد تعطيلًا للموارد، وحرمانًا للمسلمين من منافعها، ولذلك توعد الله المكتنزين بسوء العاقبة ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِشْرِهِمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْزْتُمْ

(١) البقرة/ ١٧٧. وانظر عن دور الزكاة الإنمائي والتوزيعي في المجتمع المسلم، نعمت مشهور، "حول الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاقتصاد، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٢٢٢-٢٨٨.

(٢) انظر: د. مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢، ص ١٧٢-١٨٥.

(٣) انظر: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٠، ص ٦٦ ومابعدها.

(٤) البقرة/ ٢٧٥.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٦.

تكثر (١)، وفي الحديث "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له" قال أبو سعيد الخدري -رواي الحديث "فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل" (٢).

ومن الآفات كذلك الاحتكار الذي يفتح المجال لظهور بيئة الاستغلال، والتضييق على الناس في أسس معاشهم، وتشعب المجتمع إلى فئات لا يحكمها إلا الصراع والاستبداد، ولذلك جاء في الحديث "لا يحتكر إلا خاطيء" (٣)، ثم هناك آفة الغش في المعاملات التي تنشيء مفاصد النفاق، وتزين الرديء في المجتمع، وفي الحديث "من حمل علينا السلاح فليس منا. ومن غشنا فليس منا" (٤)، وفي آخر "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله. ولم تزل الملائكة تلعنه" (٥).

وثمة آفة أخرى وهي الغضب، حيث أخذ الحقوق بالباطل، والاعتداء على الممتلكات بما لا يجوز، وقد نهى الحديث النبوي عنه في قوله صلى الله عليه وسلم "من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين" (٦).

وهناك آفة البطالة التي يتحول المجتمع حال استحكامها إلى مجموعة من العاطلين، الذين قد يفتحون عليه أبواب أعمال غير شرعية لتعويض ضيق الفرصة في العمل الشرعي، ويقدر ماحث الإسلام على إعمار الأرض، وضاعف الثواب على ذلك في حديث "ما من مسلم يغرس غرسا إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكل الطير فهو له صدقة، ولا يزرؤه أحد -أى ينتقص منه، أو يأخذ منه- إلا كان له صدقة" (٧)، بقدر ما حذر من تضييع الوقت فيما لا عمل فيه في حديث "نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس، الصحة، والفراغ" (٨).

وتبقى آفة أكل الأموال بالباطل، المنهي عنها في قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (٩)، وفي حديث "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن

(١) التوبة/ ٣٤-٣٥.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٣.

(٣) قال النووي "والحكمة في تحريم الاحتكار دفعا للضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام، واضطر الناس إليه، ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعا للضرر على الناس" انظر: المرجع

السابق، ج ١١، ص ٤٣.

(٤) انظر: ابن حجر، مختصر التهذيب، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٠.

(٧) انظر: المرجع السابق، ج ١٠، ص ٢١٣.

(٨) انظر: التوبة، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٩) البقرة/ ١٨٨.

أخذ أموال الناس يريد إتلافها أتلفه الله" (١).

وحاصل القول أن الإنماء لا يتحققه إلا تربية قيمة تستحث همم أفراد المجتمع المسلم، لتبني نظاما اقتصاديا قوامه العزة والاكتفاء الذاتي، والتحرر من ضغوط العيش على الكفاف، والاستدانة، والاستجداء وإشهار سلاح الغذاء-تحت ضغط الحاجة- كلما أراد أعداء المسلمين.

(١) انظر: ابن حجر مختصر الترغيب، مرجع سابق، ص ١٥٨.

المطلب الأخير

الحفاظ على الوعي الأمني

ليس ثمة مايفصل بين إثماء الوعي الأمني والحفاظ عليه، إلا أنه في حالة الإنماء تكون المهمة من قبيل غرس حقيقة الأمن وتعهدتها في تربة طيبة-هي الإنسان- بكلمة طيبة-هي الوحي المنزل-أما في حالة الحفاظ عليه فإن التبعة تصير من قبيل السهر على الغرس لئلا تلعو عليه معاول الاقتلاع فيصير بلا وجود، وما من شك أن تخييب الوعي، أو إضعافه، أو تزييفه من داخل المجتمع المسلم هو المقدمة الطبيعية لقابلية ممارسة هذه الأدوات الثلاثة تجاهه من خارجه، ولن يعجز أعداؤه-والأمر كذلك-عن ابتداع الوسائل التي ينفذون منها إليه، لكن العائق الحقيقي أمامهم أن يجدوا فيه جسدا ممنوعا بعقيدته، وأصالتها، ونظمه، وقيمه، وتراثه، لأن حصانة هذا الجسد، وطبيعة الوعي الذي يتحصن به بما يعنيه من معاني التعقل، والحفظ، والفهم، والكياسة، والفقه، وإصلاح الخلل^(١)، أقدر على استئصال أية أدوات للوعي، وإن عنت هجماتها، أو تعددت جبهاتها، ولهذا دلالاته المتعددة.

فالوعي بهذا المعنى تساهم فيه الأمة جميعا بقوة وعمق المبدء الإيماني، والرسالة الحضارية، لتجاوز الاقتناع الذاتي به إلى مرحلة إحياء الإنسانية، والارتقاء بالإنسان أينما كان نحو الله سبحانه وتعالى، وربط عقله وقلبه وعمله حتى ليلدو الكيان الفردي والجماعي والجهاد السياسي والعلمي، ورجال العلم والقيادات السياسية وسائل لتحقيق هذه الغاية، وهم على حير ماداموا سائرين نحوها^(٢).

كذلك فإن الوعي لايقف عند حدود في إثمائه، فالعقل الذي لايتخبط في ظلمات الانفلات من الشرع، أو الاغترار بالقدرات الخلاقة التي أودعها الله فيه، والسمع الذي لايتصيد الأباطيل، أو ينتهي عند الإشاعات والمخترق من الأخبار، والبصر الذي لاتعميه سحب الافتراءات، والأكاذيب المزيفة للوعي، دون الثبوت، والتحقيق، والتمحيص، كل ذلك يصير بعض وسائل اكتساب الوعي ﴿...وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(٣)، على أن لا يكون استعمالها إلا بما يكرس الوعي، ويحمل مسؤوليته ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾^(٤).

(١) انظر مادة وعى في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٨٧٦-٤٨٧٧.

(٢) انظر: د. محمد المبارك، نحو وعي إسلامي، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٣) النحل/ ٧٨.

(٤) الإسراء/ ٣٦.

والوعي أيضا قدرة إبداعية لاتقف عند حدود الاتباع أو التقليد الأعمى، بلا همضم لما يعرض خاصة إذا كان في أيهما تزييف للوعي، وما أكثر المواضع التي ذم فيها القرآن التقليد والمقلدون الذين يتبعون كل صحيحة، أو رأي، أو فكرة، أو مبدأ، أو موضوع، أو شيء دون وعي بمضمون ذلك وبمدى إفادته، أو خطورته، ﴿... ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل﴾^(١)، وبالمقابل ما أكثر الآيات التي دعا فيها القرآن إلى اتباع منهج الحق ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾^(٢).

كما أن الوعي استقامة واعتدال بين جانبيين أساسيين فيه، الوعي العقيدي المعرفي، والوعي الحركي اليومي، وكلما كان التطابق بين الجانبين كبيرا، كلما ارتفع مستوى الوعي، وارتفعت فعاليته في التعامل مع الجوانب السياسية المختلفة، وهذا ينفي عن الوعي بجميته نتاجا مجتمعيًا محضًا رغم ارتباطه بواقع اجتماعي يجسده، بقدر ما يؤكد تأسيسه على الوحي المنزل، وبطبيعة تميزا واستقلالا فكريا وحركيا في آن واحد، ويربط بين سلامة الجانب العقيدي وضمان سلامة الحركة ورشدتها، وقدرتها على الوصول إلى غاياتها^(٣).

لكن من جهة أخرى يحتاج الحفاظ على الوعي الأمني ضمن ما يحتاج:-

١- بناء الإنسان المسلم بناء عقديا، وروحيا، وفكريا، وسياسيا، واجتماعيا، واقتصاديا، إنه البناء الذي يعرف من خلاله من هو، وماذا يريد، وماذا يراد منه، ويجسد فيه روح التوحيد، ويمنع عنه استبداد نزعات التحلل و الصراع الداخلي، ويقضي فيه على أهواء الأثرة والتردد والتراجع في التعامل مع الحياة، ويفجر داخله طاقات الإبداع الحضاري التي تسلك به طريقا ينأى به عن هاوية القابلية للاستعمار، والاستجابة-تحت ضغط الضعف والفراغ-لدعوات الضلال والإفساد، وعند ذلك يكون البناء منشئا لجيل من الثقة الذين تعددت أوصافهم في قوله تعالى ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾^(٤).

٢- التأكيد على مسؤولية الكلمة، لأن إثماء الوعي يفرض على القائم به تبيين الفارق بين كلمتين إحداهما لصالح المجتمع المسلم، وهذه هي الكلمة الطيبة، والثانية محسوبة عليه وهذه هي الكلمة الخبيثة، وهما المعنيتان في قوله تعالى ﴿الم تركيف

(١) المائدة/ ٧٧.

(٢) الاعراف/ ٣.

(٣) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠.

(٤) التوبة/ ١١٣.

ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴿١﴾ وقوله تعالى ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾ ﴿٢﴾.

وعملية التمييز لازمة لكل فرد في المجتمع المسلم، سواء كانت مسموعة، إذ عندها يجب عليه ألا يتناهى إلى سمعه إلا إلى ما فيه الخير، أو كانت الكلمة منطوقة، إذ عندها أيضا لا يجب التفوه إلا بما يدخل في عداد كلمة التقوى ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها﴾ ﴿٣﴾، أو كانت الكلمة منقولة، إذ عندها كذلك يجب أن تنقل مادامت في عداد التقوى بعد تثبت ﴿فبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ ﴿٤﴾، وبلا تحريف ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه﴾ ﴿٥﴾ أو كانت مقرؤة.

٣- تصدي الإعلام المسلم لتزييف الوعي، وليس معنى ذلك قصر مهمته على العمل الدفاعي وقد سبق القول إن الاتصال كأحد مستلزمات الوظيفة الحضارية له وجهتان داخلية، وخارجية، وإغراقه في الدفاع داخليا قد يكون أحد مدخل الانصراف عنه والالتفات إلى غيره من نظم الإعلام الأخرى التي قد توقع المسلم في شرك كذبها وتضليلها، وهذا يتعارض مع اتساع الأهداف التي يلتزم بتحقيقها، في قول الحق والانتصار له، وكشف شبكات النفاق في الإعلام المضاد، وإخراج الشعارات والإشاعات الزائفة التي يتضمنها، ورصد التيارات الفكرية التي يعايشها المجتمع المسلم، وتقويمها وإظهار ما فيها من حقائق وأباطيل، والتحذير مما قد تحمله من معان تتعارض وقيم الإسلام، ونقل الفكرة الإسلامية حاملة سمات الدعوة إلى الله. وأحد عوامل نجاح الإعلام الفعال أن يوظف كل أداة من أدواته بما يخدم أهدافه، وقد عرف المسلمون في صدر الإسلام من هذه الأدوات الخطب، والرسائل، والمناظرات، وتبادل الرسائل والسفارات، فضلا على الاتصال الشخصي، والصحف، والوفود والبعثات، والمساجد، والأسواق والأندية^(٥)، أما العامل الثاني في نجاح الإعلام فهو بناء مادته على عدة ركائز تستوعب عصره وواقعه ومنها أن يكون ملتزما بتطبيق المنهج الإسلامي، والصدق، وتحري الحقيقة، وقوة الحجج، والحكمة في نشر الخبر، وفنية الأسلوب، ووضوح اللغة^(٦).

٤- وضع ضوابط وحدود للتواصل الحضاري، حيث الانفتاح على حضارات الآخرين لتبادل التأثير فيها والتأثر بها، وذلك تفرضه طبيعة الدعوة الإسلامية وهي

(١) إبراهيم/ ٢٤-٢٦.

(٢) الفتح/ ٢٦.

(٣) الحمرات/ ٦.

(٤) البقرة/ ٧٥.

(٥) انظر: د.عمار نجيب، مرجع سابق، ص ٣٦-٣٧.

(٦) انظر: د.محمد إبراهيم نصر، الإعلام وأثره في نشر القيم الإسلامية وحمايتها، المملكة السعودية: دار

الواء، ١٩٨٠، ص ٣٧-٧٠.

تسعى بجملي لواتها إلى الفيضان على الأمم والشعوب غير المسلمة، لتأخذ بها نحو التحرر من أسر استبداد الأفكار، والنظم، ومضادات القيم إلى حيث سعة الإسلام وعدله كقول ربي بن عامر الصحابي "الله ابتعثنا، والله جاء بنا، لنخرج من شاء من عبادة العباد، إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام..."^(١)، كما تفرضه طبيعة الجهاد كواجب لاتسقطه عاديات الأيام ومحن الأزمنة على المسلمين، وطبيعة سنة التدافع حين صراع الحق والباطل ﴿فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض...﴾^(٢).

فالإسلام لا يوقف مفعول هذه العوامل جميعها، لقد انشرت حركة الفتوح في صدر الإسلام، دون تردد أو خشية من الاصطدام بثرات وحضارات الآخرين، بل كان أحد تحديات هذه الحركة التي واجهها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بمحنة واقتدار سياسيين هو كيفية استيعاب هذه المؤثرات خاصة من حضارات الروم والفرس^(٣)، حتى كانت تصفيته جسدياً وسيلة لإنهاء هذه الفاعلية التي لم يقدر لها الاستمرار إلا مع بداية عصر الملك مجيء معاوية إلى السلطة.

(١) انظر: احمد زكي صفوت، جبهة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٢.

(٢) الرعد/ ١٧.

(٣) لم تكن حركة الفتوحات الإسلامية سعياً من أجل الثراء المادي، أو إشهاراً لسيف الإسلام في وجه الشعوب المستضعفة، أو إعلاناً لعنصرية الدين في مواجهة عنصرية بعض النماذج التاريخية التي عاصرتها، إنما كانت انفتاحاً متشعب المناحي.

فقد كانت انفتاحاً قيمياً على الأمم المستبعدة لإعلامها أن هناك منها مضافاً للمنهج الذي يقهرها- هو منهج الإسلام- فيه حياتها، وكرامتها، وحريةها، وإنسانيتها الفطرية.

وكانت انفتاحاً إقليمياً يتخطى به الفعل الحضاري المسلم حدود الجزيرة العربية ليفيض على أقاليم ظلت تعاني حيناً من الظلم من الهيمنة العنصرية، وهي تمد طرفها إلى أرض مجاورة بأعمال السلب، والتقتيل، وفرض نموذج الحاكم الإله السياسي.

وكانت انفتاحاً حضارياً يخرق به العقل المسلم حجب ومكونات تراث الآخرين يفعل وينفعل به، يهضمه ويهذب، ويأبى أن يتسلل منه إلى مجتمعه إلا كل ما يفيد وكل ما يعيد حكمة نافعة، هو أحق بها من غيره.

وكانت أعيراً انفتاحاً إنمائياً استطاع من خلاله الإنسان المسلم الفاتح أن يوظف العطاء الإلهي المادي الذي جاء في شكل الغنائم، أو الفدية، أو الجزية، أو العشور، أو الخراج، أو ماشاكلها- لتحقيق الاستتخلاف والعمران.

انظر معالجة لبعض هذه النواحي في: الشيخ محمد عبده، المسلمون والإسلام تحقيق طاهر الطناحي، القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣ ص ١٢٠ وما بعدها، ص ١٨٢ وما بعدها من شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ١٢٩ وما بعدها.

وانظر أيضاً:

Inamullah Khan, "Islam in the Contemporary World", in Charles Malik, op. cit., pp. 3-5, Paul n. Siegal, The Meek and The Millitant, London: Zed Books Ltd, 1986, pp. 178-188, Ismail R. Al Faruqi and Lois Lamya Al Faruqi, op. cit., pp. 203-209.

لكن التواصل الحضاري الذي يقبله الإسلام، له حدوده وضوابطه التي تحفظ للأمة المسلمة استقلالها من حيث تنخرط في المشاركة في حركة العالم من حوله، فليس من التواصل في شيء، أن يفرض على هذه الأمة الانقياد إلى حضارة تعبد المادة^(١)، دون اختيار حين أن حضارتها حضارة تنطلق من العقيدة معنى ومبنى وضوابط وقيم، وهي توازن بين حاجات النفس الإنسانية والمادية والمعنوية، وليس من التواصل في شيء أن يخترق جسد الأمة بالغزو الفكري، والإشاعات، والحرب النفسية والدعايات الهدامة، والاستشراق والتغريب، وكل ما يطمس الهوية دون رد أو رفض لهذا الركام الفاسد، وليس من التواصل أيضا استبدال المفاهيم والمقاصد العامة التي يركز عليها الوجود الإنساني المسلم بمفاهيم ومقاصد أخرى ليس من ورائها إلا التضحية بالأصالة.

٥- التصدي لأنصار تزيف الوعي داخليا، وهؤلاء لا يخرجون عن ثلاث فئات حدهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"^(٢).

فتحريف الغلاة يصدر من "هؤلاء الذين يتشكلون في الأمة وضع بعيد عن التوازن والاعتدال، بسبب من ردود الفعل أو ضغوط المجتمع غير المسلم من حولهم، فيقرؤون الإسلام من خلال أوضاعهم النفسية وضروفهم الحياتية، فيتحرفون به عن وجهته الصحيحة، ويحملون عليه ما ليس منه، ولكل عصر غلاته وخوارجه"^(٣)، أما نحل أهل الباطل فيصدر من هؤلاء الذين يحاولون تطويع الإسلام لتصوراتهم المسبقة باسم الدين أما تأويل الجاهلين فأصحابه أكثر جرأة على الفتوى وإصدار الأحكام بدون امتلاك الآلة المطلوبة والمكنته اللازمة^(٤).

ومقتضى الحديث أن تصدى لهؤلاء المزيفين للوعي أهل العلم المخلصين، بإزالة التحريف ومحو الانتحال الباطل، وطمس التأويل الفاسد، وهؤلاء لن يجلبوا منهم أي جيل مسلم، لكن تبقى التبعة إذا لم يرفعوا هؤلاء المزيفون، على القيادة الشرعية، والله بالسلطان أعظم مما يزع بالقرآن"^(٥).

(١) انظر الدراسة المهمة للدكتور محمد المبارك (ن):

Muhammad Al Mubark, The Domination of Western Culture Over Contemporary Thought, Unpublished Research.

(٢) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٧، ص١٧٦.

(٣) انظر: عمر عبيد حسنة، مرجع سابق، ص١٩.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) وهذا قول عمر بن الخطاب. انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٥، ص٧٥١.

خاتمة وتتمة

الأمن كمدخل للتنظير السياسي

التحليل السابق للأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام يؤكد أن الافتراضات التي انطلقت منها الدراسة تحمل مصادقية كبيرة فمن ناحية لن تأتي العناصر الأربعة التي يستنبطها المفهوم - وهي المؤمن، والأمن، وأداة الأمن، والمؤمن، وحالة الأمن - إلا تعبيرا عن الثراء الكبير في معانيه ودلالاته، التي تستقي من الأصول المنزلة مصدرها، وتجعل الإنسان - داخل المجتمع المسلم وخارجه - وجهتها - مسلما كان أو غير مسلم - وقد تكامل معها المضمون اللغوي، والمضمون السياسي، والمضمون التاريخي كما تقدمه خبرة الواقع السياسي في صدر الإسلام. ثم إن الرؤية الواضحة لمفهوم الأمن من الناحية الأخرى لم تقم ركائز الأربع على العقيدة، والخلافة، والأمة، والقوة لتكون - أي الركائز - مجرد مفاهيم أو أطر نظرية، أو تمثل نماذج غير قابلة للتعامل مع الواقع المعاش، بل غلفتها بأساليب حركية ونظمية متكاملة فيما بينها، وأبت أن يكون النظر الجزئي إلى أحدهما ليس إلا منطلقا لتحليلها لا يفصل بينها وبين بقية الركائز، ولا يحجب تواجدها مجتمعة، وإلا أضحي هذا النظر قاصراً في مهمة الاقتراب من مفهوم الأمن عاجزاً عن الإحاطة بكافة ركائزه بشكل متوازن، كما أن الأمن - من ناحية ثالثة - يوثق جذور الصلة بين الجانب الداخلي والجانب الخارجي لوظيفة المجتمع المسلم الحضارية، مادام أن رابطهما العقيدي - ومن ثم القيمي - واحد، لا انشطار فيه، ولا تناقض، ومادام أن مقصدها النهائي هو تحقيق الاستخلاف الإعماري في الأرض، والتمكين لدين الله فيها، وبلوغ الشهود الحضاري، وإذ تشكل القيم البيئية والضابط والمنهج لهذه الوظيفة، فمعنى ذلك أن ما يربط الأمن بالقيم ينسحب على ما يربطه بالوظيفة الحضارية، أو بعبارة أخرى أن الأمن قد يصير حالة ملازمة لها، أو أثراً من آثارها، أو قراراً يجب اتخاذه للحفاظ على إيناع هذه الوظيفة من محاولات الإعاقة، أو التعطيل، أو سياسة تنفيذ هذا القرار في أساليب حركية ونظمية، تتطابق والواقع المعاش. وقد أثبتت الخبرة الإسلامية - من ناحية رابعة - أن الصياغة الفكرية والحركية للأمن حين يقدر لها أن تجسد واقعا يتعاق معهما، ويحتضنها توتي ممارها يانعة في حفظ ضروريات الحياة الإنسانية - في الدين والنفس، والعقل، والعرض، والمال - كما أرادها الشارع الحكيم، وحين يقدر لهذه الصياغة أن توضع أمامها العراقيل لاتوتي من الثمار شيئا وإلا كان لغير صالح المسلمين، والنماذج - لذلك عديدة، وقد ضربت أمثلة قرآنية وتاريخية، وليس أصدق من عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة في الشهادة على ذلك.

وتأكيد مصادقية مقولات الدراسة على التحز السابق يفرض تساؤلا مهما هو: هل يستطيع المفهوم الإسلامي للأمن في أبعاده السياسية أن يقدم مدخلا جديدا يساهم في

بناء التنظير السياسي ويضيف إلى بعض المداخل التي سبق بالاجتهاد فيها بعض العلماء وبعض الباحثين؟.

لاشك أن التحليل السياسي لمفهوم الأمن بالشكل الذي تم عرضه على مدار الصفحات السابقة يقدم خطوطاً عامة- وليست نهائية- تصلح للإجابة على هذا التساؤل، وإن ظلت رهن المتابعة والمراجعة والحوار.

وبداية يمكن القول أن مفهوم الأمن يصلح لأن يكون أحد المداخل المنهجية في التنظير السياسي، ولهذا أهمية العلمية والعملية، وأن ما يقدمه المفهوم في ميادين شتى لا يجب فصله بحال عن عمليتين لازمتين له، إحداهما توفير بعض المستلزمات الفكرية والحركية التي تجعل منه حقيقة لها معنى ووجود، والثانية إزالة بعض المعوقات التي تأخذ نفس الطابع الفكري والحركي.

أما أهمية تأصيل مفهوم الأمن كمدخل للتنظير السياسي فتتبع على المستوى العلمي من طبيعة محنة العقل المسلم المعاصر، فلا شك أن أحداً من المسلمين لا ينكر أن العقل المسلم في حاجة إلى مراجعة- أو على حد قول البعض في حاجة إلى إعادة التشكيل^(١)- لرؤية قضائيه في أولويات منطقية حكيمة، وإعادة التشكيل لاترادف غسل المخ أو الاغتراب عن الأصالة قدر ما تعني بناء العقل السليم الراعي القادر أن يفهم عقيدته وتراث أمته ليفهم ذاته، وبيئته وموقعه من الشهود الحضاري على الأمم الأخرى، وقضية الأمن يجب أن تحتل مكانة في مقدمة أولويات القضايا التي يناقشها، ويضع الحلول المناسبة لها، لأسباب كثيرة أولها أن العقل المسلم يطالب دائماً أن يكون مستوعباً لعصره، لا مستوعباً فيه بفقهِ الأصول المنزلة، وفقه الربط بين الأصول والواقع كما تتطلب عملية تنزيل الأحكام الشرعية، وهذه المهمة يجب أن يقيمها العقل المسلم على معنى أنها قضية فعل حضاري مملوء بعزة الإسلام، والثقة في صلاح يقدمه للإنسانية، لاعلى أنها قضية رد فعل بأسره في دائرة التلقي من الغيرة، أو دائرة الرد على ما يقولون، دون بناء ذاتي يتجاوز هذه المرحلة الدفاعية. والسبب الثاني تفرضه ضرورة إيجاد التراكم المعرفي الإسلامي في كافة حقول المعرفة السياسية، وكسر الهيمنة الغربية، والتغريبية عليها، والثالث لأن كافة الصياغات النظرية الوضعية لمفهوم الأمن لاتزال تثبت قصورها المتكرر في إيجاد مخرج لما يمكن تسميته بحنة الأمن للمجتمع الإنساني المعاصر، وللمجتمع المسلم بصفة خاصة. والرابع لأن في ذلك طريقاً لإسلامية المعرفة في المجال السياسي، تمهيداً لمد الجسور نحو أسلمتها في كافة حقول المعرفة، وإن بدا الطريق شائكاً صعباً.

(١) انظر: عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ.

وعلى المستوى العملي تؤكد التطورات السياسية التي يمر بها المجتمع المسلم المعاصر أن أمنه كما سبق في محنة، أن تصور الصياغات الأمنية المعاصرة في كشف هذه المحنة مرده عدم القدرة على التلاؤم أو التوافق مع طبيعة تكوينه العقيدى الحضارى. فكانت النتيجة أن بعض أطرافه وقع فريسة الاحتلال العسكرى، إن بعضها الآخر يئن من وطأة التخلف وأثر اتباع سياسات اضطر إليها قبولاً وتنفيذاً لرغم أنها قد تكون محسوبة عليه من المنظور الشرعى، أو بعبارة أدق رغم أنها قد تكون محظورة شرعاً لحرمتها، وإن معظمها يقاسى من هجمة شرسة بكل أساليب الغزو الهدام، وإن تتخذ شكلاً مسلحاً، هذا بالإضافة إلى شيوع أنماط عدم الاستقرار الداخلى بفعل الانقلابات العسكرى، والاضطرابات العنيفة، والصدام بين فئات البلد الواحد، وانتهاك حقوق الإنسان، وما شاكل ذلك مما عمق محنة الأمن داخلياً كما عمقها خارجياً.

وطبيعى أن تستر وراء ذلك عوامل كثيرة، كعجز تيارات الصحة التي يعيشها المجتمع المسلم عن التصدي لهذه المحنة والانشغال بقضايا فرعية، وانسحاق العقل المسلم في كثير من مشاغله وراء الفكر الدفاعى وتغلغل اللادينية والدنيوية، وهيمنة القوى الكبرى على فعاليات حركة المجتمع الإنسانى المعاصر، وفشل التنظيمات الدولية المعاصرة في كبح جماح منطلق القوة على التعامل الدولى لصالح حماية الضعفاء من أطرافه، ثم عدم الرشد في استغلال المتاح من مصادر القوة اللازمة للدفاع عن الأمن، وتبديد الكثير منها فيما لا قيمة أمنية فيه، الأسباب كثيرة ولاشك، لكن كل ذلك لا يقدرح- في نظر الباحث- في اعتبار تقدم الأسباب الداخلى على ما عداها في إحداث محنة الأمن، وأصابع المسؤولية في هذه الأسباب تشير إلى أطراف العلاقة السياسية في المجتمع المسلم، والحكام، والعلماء، وعمامة المسلمين.

فالحكام هم الرعاة وهم الأثقل حملاً، والأكثر نصيباً في تحمل المسؤولية بحكم موقعهم القيادى، وما يملكون من آلة التعامل مع قضية الأمن بسعة أكبر مما لدى غيرهم من العلماء والعامه، إن مسؤوليتهم واضحة في العمل على ربط الأمن بالسلطة والمنصب العام، لا بأصله العقيدى، واستنزاف قدرات الأمة في معارك خلافية كان للعنف الدموى موقع فيها، وسلب المحكومين أمنهم في كثير من الأحيان، والانسحاق وراء الفكرة القومية للأمن، رغم ثبات قصورها والسماح للفكر اللادينى بالتغلغل بين المسلمين، والاستناد المظهري إلى الإسلام، وتغيب الوعي الأمنى، والافتقار إلى الرؤية الواضحة لمفهوم الأمن، وتعطيل الجهاد.

والعلماء مسؤوليتهم لا تقبل التنصل في ترسيخ علل كتمان العلم في مواقف لا ينبغى فيها الكتمان، خاصة في القضايا التي تمس أمن الأمة واستقرارها كالصلح مع أعدائها، وتعطيل الجهاد، وممالة السلطة، والفردية في الدعوة، والتناقض في الفتوى، والانشغال

بالقضايا الجزئية والفرعية في الأحكام الشرعية، وقطع أو اصر الحوار العلمي وأخلاقه، وفرض الرصاية الفكرية على الأمة، وعدم نقد الذات، والنكوص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتشتيت الجهد في القضايا الخلافية.

أما العامة فرغم أنهم الطرف الأضعف في المسؤولية إلا أن ذلك لا يمنع أنهم كرسوا محنة الأمن بارتضاء الظلم والاستبداد، وفقدان المبادرة في حل القضايا انتظارا لما يصنع أو يفرض من أعلى، وربط الوجود والمعاش بالجانب المادي في الحياة حتى صار الأمن لدى أغلبهم في هذا الجانب وحده، وتقطيع أو اصر التراحم والتعاون والأخوة، والتشردم والانقسام إلى جماعات تدعي كل واحدة منها أنها الصوت الحق للإسلام وما عداها باطل، ان لم تكفره، وقبول الرصاية الفكرية، وارتضاء الأمية الدينية، والتزدي الأخلاقي.

تلك هي بعض الأسباب التي تزكي أهمية تقديم مدخل الأمن كأحد مداخل التنظير السياسي. وهنا ينتقل الحديث إلى النقطة المتعلقة بمحيقة ما يقدمه هذا المدخل للتنظير السياسي. والواقع أن عطاءه الممتد يشمل نواحي المفاهيم السياسية، والمنهج في دراسة الظاهرة السياسية، والكشف عن الجانب السياسي للقواعد الشرعية العامة، ووظيفة الدولة والعلاقة السياسية، ونظرية القيم، ونظرية حقوق الإنسان.

ففي المفاهيم يقدم المفاهيم الأصلية المرتبطة به والتي تحمل دلالات ومعاني لا قبل للرؤية الغربية في ادعاء السبق بها مثل الخلافة، الرعية، الراعي، الإحارة، الأمان، المستأمن، الذمي، المشرك، المسلم، السياسة الشرعية، الحرابة، الفتنة، الأمة، الغزوات، الحدود، التعزير، الجهاد، الإمامة، البغي، كما يقدم تأصيلا متميزا للمفاهيم التي يغلب عليها عمومية الاستخدام الفكر الإسلامي والفكر غير الإسلامي، مثل القوة، العقيدة، الأمن، حقوق الإنسان، وظيفة الدولة، الحضارة، المصلحة، المنفعة، التراث، العلماء، القيم، النموذج، التاريخ، الرق، الإنسان، الحكم، الإرهاب، وهو إذ يقدم هذا الشراء المفاهيمي بنوعيه إنما يؤسسه على مبادئ ضابطة لمعانيها ودلالاتها، منها إعادتها إلى الأصل العقيدي انتماء وعطاء والتزاما، وأصالة البناء الذي تتكامل فيه اللغة، والأصول المنزلة، والسياسة، والتجربة الإسلامية، وعدم الازدواج الذي قد يعنى التناقض الظاهري، وربط الدلالات المادية بالدلالات القيمة، واعتبار الدنيا معبرا إلى الآخرة في النظر إلى حركة المجتمع الذي تعبر عنه هذه المفاهيم، وربط اللفظ بمعناه، وأولوية التعويل على المفاهيم الأصولية، ورد المفاهيم المغتصبة.

وفي المنهج يقدم بعض القواعد التي يمكن أن تكون لبنات عامة في بناء منهج دراسة الظاهرة السياسية خاصة الإسلامية، ومن بينها ربط التحليل الكلي بالتحليل الجزئي والعكس، والاهتمام بما قبل المنهج قبل بنائه أو استيراده، وربط الداخل بالخارج لمعرفة

مدى التأثير والتأثير المتبادل بينهما إذا كانت الظواهر المحللة تحتتمل الوجهين، وأسلوب توظيف المنهج في عملية بناء النماذج القرآنية التاريخية، والمصادر اللازم الرجوع إليها في تحليل أية ظاهرة سياسية، واعتبار المنهج غير بعيد عن نتاج العقيدى، وليس نتاجا اجتماعيا محضا، وتعانق الظاهرة السياسية مع الظاهرة الدينية، دون فصل أو تناقض.

وفي الكشف عن الجانب السياسي للقواعد الشرعية العامة-مثل الضرورات تبيح المحظورات، والضرر يزال، والضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح-يقدم كيفية ضبطها لحركة المجتمع المسلم داخليا وخارجيا وكيفية الجمع بين دلالاتها الشرعية ودلالاتها السياسية في إسقاطها على الواقع المعاش، وكيفية تمييزها عن بعض المباديء التي تعرفها التقاليد السياسية الغربية، مثل مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

وفي وظيفة الدولة يقدم الأمن كمدخل للتنظير السياسي حقيقة مفهومها الحضارى، وتكامل وجهتها الداخلية والخارجية، واستفاد أركانها من الأصول المنزلة، واستنباطات فقهاء السياسة الشرعية، وبعض المفاهيم التي قد تطلق على الدولة أو نظام الحكم فيها مثل الخلافة، والملك، كما يقدم بعض الأساليب الحركية لإبطال محاولات إنشاء الدولة عن وظائفها داخليا بالحدود والقصاص والتعزيز، وخارجيا بأساليب التعامل السلمى، أو بالجهاد، ويقدم رفض التقييد بالحدود الجغرافية كحواجز مضطعة تعرقل التواصل الاقليمي لدار الإسلام، فضلا على مايقدمه من عدم التضحية بالقيم في أداء الوظائف باسم الأمن.

وفي مجال العلاقة السياسية يقدم الأمن إعادة النظر في مفهومها، والنظر النقدي إلى ما يقدمه البعض عن مفهوم الرابطة الإيمانية كمفهوم بديل، وأقطاب هذه العلاقة-الحاكم-العلماء-الرعية-وخصائص وموقع الأقليات فيها، وحدود مشاركتها في تفاعل أقطابها، وأهمية الأمن كحالة أو ضرورة لا غنى عنها أو كضامن لأطرافها في حرية الحركة وأمنها.

وفي مجال نظرية القيم، يقدم منهج صياغتها، وأشكال علاقة الأمن بالقيم، إن كحالة لازمة لها، أو كأثر من آثارها، أو كقرار لإعادة إيناعها، أو كسياسة لتنفيذ هذا القرار، كما يقدم كيفية الربط بين نظرية القيم وسلم المصالح الشرعية، والنماذج التاريخية لأشكال هذا الربط.

وأخيرا فإن مدخل الأمن يقدم في نظرية حقوق الإنسان مصدرها المنزل لا الوضعى، وشمولها الإنسان بغض النظر عن دينه ولونه، وجنسه، وعلاقه، ومكانته الاجتماعية، وضمانات رعايتها والعقوبات الشرعية على انتهاكها حسب الجرم المرتكب، وربط الحق بالواجب لتحقيق التبادل في الالتزام بتحصيلها.

هذا بعض عطاء مدخل الأمن للتظير السياسي، فماذا يحتاج إذا كي يتبوا مكانة بين
المدخل النهائية الاجتهادية؟. واقع الحال يؤكد أنه يحتاج أمرين في غاية الأهمية، أولهما
الاقتناع والإقناع بجدواه، والثاني توفير المناخ اللازم لنشر الوعي الأمني أثناء عملية
الاقتناع والإقناع.

أما عن الاقتناع فمن الحكمة أن أهل الخبرة من حاملي لواء الدعوة من علماء
المسلمين-أيا كان موقعهم-الذين لم يغيب إخلاص العلم والعمل به، فإن وجدوا في
الخطوط العامة لمدخل الأمن خللا قوموه، أو نقصا أكملوه، أو فسادا أصلحوه، ومفهوم
العلماء هنا لا يقتصر على تخصص معين، فالكل مدعو إلى المشاركة في التقييم، وعلى
ضوء ملاحظاتهم تتم مراجعة بناء هذا المدخل لضمان السلامة والاستقامة في تكوينه،
لتبدأ مرحلة الإقناع به.

وهذه المرحلة-أي الإقناع-هي أصعب الخطوات ذلك أن الاقتناع كمرحلة أولى
يخاطب نمطا من البشر هم-بحكم معرفتهم الإسلامية-أقدر على تفهم الدوافع من وراء
الدعوة إلى بناء مداخل جديدة للتظير السياسي، ولذلك فإن دائرتهم محدودة، أما دائرة
الإقناع فهي أوسع في الجمهور المخاطب بها، وتوقع أن يقبلها بعضه وأن يرفضها بعضه
الأخر، وأن لايبالي بها بعضه الثالث أمر منطقي.

وفيما يتعلق بتوفير المناخ اللازم لنشر الوعي الأمني أثناء عملية الاقتناع والإقناع،
فذلك يعني توفير بعض المسهلات التي تجعل الوعي الأمني قضية أمة بأسرها، لتعرف
مبادئ أمنها، ووجهاته، ومصادر تهديده، ووسائل التصدي لأخطاره.

وأول هذه المسهلات تغيير فهم القيادات لمفهوم الأمن ضمن تغيير فهمهم للسياسية
الشرعية، وعلاقة الدين بهذه السياسة، أن هذه القيادات حربت صيغا مختلفة للأمن
بعيدة عن المفهوم الإسلامي فلم تأت النتائج مستقيمة، وأن الأروان لتعود إلى الصيغة
الأنسب للواقع الحضاري المسلم، وهي لن تكون إلا الصيغة الإسلامية، وهنا ينبغي
عليها أن تمد جسورا للثقة بينها وبين علماء المسلمين القادرين على إبداع هذه الصياغة،
قبل أن تبحث عنها أولا.

وثاني المسهلات إعادة النظر في الصياغة الأمنية التي تعمل من خلالها الأجهزة المعنية
مباشرة بقضية الأمن داخل كثير من بلدان المسلمين، خاصة أجهزة الشرطة،
والخابرات، وماشاكلها، وهذا يستدعي بدوره تغيير المفهوم الأمني لهذه الأجهزة بما
يوافق المفهوم الإسلامي، وتنشئة الكوادر و القيادات الأمنية العاملة في هذه الأجهزة
على هذا المفهوم، وتطهيرها من كافة العناصر التي مارست الوظيفة الأمنية فكانت
محصلتها غياب الأمن في كثير من بلاد المسلمين وكان ضحيتها إنسانية الإنسان داخلها.

والمسهل الثالث إنشاء مراكز علمية تكون مهمتها الأولى تجميع التراث الفكري لعلماء المسلمين الذين تعرضوا من قريب أو بعيد لمفهوم الأمن، وتقييمه ونشر الصالح منه، فضلا على تشجيع الأبحاث والدراسات العلمية عن المفهوم، ومعالجته من كافة زواياه وقضاياها.

والمسهل الرابع تقييم الإنجاز الحقيقي لكثير من المنظمات والهيئات العاملة في الساحة الإسلامية، والتنوط بها الاهتمام بشؤون المسلمين في كثير من بقاع الأرض كرابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، فمثل هذه المؤسسات لم تأت-رغم جهدها-بالمأمول والمتوقع منها حتى الآن، والمطلوب تقييم أداؤها، وتطويره، وإزالة المعوقات من أمامه، والتنسيق فيما بينها والتعاون بدل الانشغال في الاختلافات والانقسامات المذهبية، والفوضى العشوائية في الحركة.

أما المسهل الأخير فهو تشجيع روح البحث الجماعي لتغطية كافة مناحي مفهوم الأمن، ونشر نتائج هذا البحث خاصة ما يتعلق منه بالحوار المقارن بينه وبين الصياغات لإثبات الوضعية والتميز، وهذه مهمة الباحثين المسلمين، وإن كان الإنصاف يقتضي تهيئة مناخ القبول لمثل هذا البحث الجماعي حتى لا يكون أصحابه عرضة للتهمة حيث لاثمة.

لكن دون هذه المسهلات عقبات كثيرة، فلقد اعتاد المشتغلون بالبحث في قضايا المسلمين الفكرية و الحركية العمل وسط تحديات كثيرة. والدعوة إلى جعل الأمن أحد مداخل التنظير السياسي ليست بدعا من ذلك.

فهناك عقبة التجهيل للتراث السياسي الذي يحمل لوائه بعض المشككين و المشككين في قدرته على تقديم ما ينفع الواقع المعاصر، بعد أن جعلوا العلم هو التجربة، وإن ما عداه انطباع ذاتي تجري عليه سمات القصور الإنساني، وحيث أن العلم عندهم كذلك فالوحي المنزل هو الآخر انطباع، الدعوة إلى أسلمة العلوم ما هي إلا وهم و سراب. ^(١)، وهذا لا يتناسب مع الحقيقة الموضوعية والمفاهيم العلمية التي يتداولون استخدامها، إذ لا يدركون حقيقة مفهوم العلم وموقعه من الوحي وموقع الوحي منه.

وهناك عقبة اللادينية التي ينتصر لها أيضا نفر لا هم لهم إلا التحذير من الحكم الديني وسيطرة رجال الدين عليه، وضرورة أخذ الدين بعيدا عن واقع المسلمين، وحصره في نظام العبادات، والالتزام الشخصي للإنسان، وإلا فلن البديل-بزعمهم- الرجوع إلى مزيد من التخلف، والوقوع في عصر قطع الأيدي والأرجل والرقاب، وفات هؤلاء أن مفهوم الأمن مفهوم كلي، وهو أن فرض بعض العقوبات لا يرحم الناس بها جزافا،

(١) انظر: سيد ياسين، "وهم اسمه أسلمة العلوم"، الأهرام الاقتصادي، عدد ١/٢٩/١٩٩٠.

وإنما يوجهها إلى من يستحقها، فيحفظ بذلك استقامة الحياة، من حيث يستر العناصر
المفسدة فيها.

وهناك عقبة الهوة التي لازالت تفصل بين كثير من علماء المسلمين وبين بعض
القيادات الحاكمة والتي يساعد على توسيعها جو عدم الثقة المتبادل و التشكك في النوايا
و المقاصد والاختلاف على أولويات القضايا، فضلا على توسط بطانة السوء بالإفساد
بين الفريقين، وهناك كذلك عقبة المحنة التي تلقي بكاهلها على الواقع المسلم المعاصر،
بكل أبعادها، والاختلاف حول توصيفها، وتوصيف أسبابها، وتوصيف العلاج لها،
الأمر الذي يقلل من قيمة أي محاولة للاقتراب منها ما لم تكن ضمن مشروع حضاري
شامل.

وكذلك هناك عقبة جو الاحباط واليأس الذي يخيم على فكر كثير من الباحثين
المسلمين بفعل ما ترسخ لديهم-بحكم الواقع المشاهد-من أن مال أبحاثهم هو في النهاية
إلى التكدس و التراكم بلا استفادة حقيقية، مما يحول دون تطبيق المبدأ الإسلامي القاضي
بأن من لزوم العلم العمل به.

إن الدفع بهذه المعوقات ليس دعوة إلى تثبيط عزيمة البحث في المفاهيم الإسلامية أو
إشاعة لروح اليأس من جدوى الإصلاح في الأمة، أو الإشعار بهزيمة الاجتهادات أمام
ضغط الواقع وتحكماته بكل ما فيه، لكن الدفع بها هو لفت للانتظار إلى ضخامة
المسؤولية، ومدى ما يكتنفها من صعوبات، وأخذ الأمر مأخذ الجد وإعداد العدة له بما
يتناسب وقهر هذه الصعوبات. ومنذ متى كان السعي إلى استئصال داء التخلف
الحضاري سهل المنال، أو رخيص الثمن، بل منذ متى كان الابتلاء بمثل هذه المحن موهن
لعزيمة الإيمان في النفوس.

إن كل باحث مطالب بأن يوظف بحثه-أيأ كان تخصصه واجتهاده فيه-ليقوي به
ثغرا من ثغور أمته وأن يحرص على أن لا تزني أمته من قبله، وعندها سيصبح البحث
العلمي آلة أساسية في رفع الوهن و العجز عنها، وإن استغرق ذلك زمنا طويلا، والمهم
ألا يفقد الباحثون عدة الصبر والمصابرة والرباط حتى يأتي نصر الله وفلاحه، ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَبِّطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ ٢٠٠).

والله من وراء القصد

المراجع

أولاً المراجع العربية:

(١) المخطوطات:

(١) ابن نجيم الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب الأزهرية، من ورقة ٢٢٩-٢٨٧، ٤٨٩ مجاميع، برقم ٢٣١٣٢.

(٢) أمين دادة أفندي، السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب الأزهرية، ٦٥٩ بئيت، برقم عام ٤٥٨٠٨.

(٣) شمس بن محمد الاسدي، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار، مخطوط بمكتبة رفاة الطهطاوي برقم ٣١٩ تاريخ.

(٢) الكتب العربية والمترجمة:

(١) إبراهيم العدوي، التاريخ الإسلامي - آفاقه السياسية وأبعاده الحضارية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦.

(٢) _____، قوات العرب البحرية في البحر المتوسط، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٣.

(٣) إبراهيم درويش، الإدارة العامة في النظرية والتطبيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

(٤) إبراهيم علي سالم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودور اليهود، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩.

(٥) إبراهيم علي شعوط، في رحاب الفجرة النبوية، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

(٦) إبراهيم محمد زين، السلطة في فكر المسلمين، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣.

(٧) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

(٨) _____، إغاثة اللفهان من مكائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقهي، القاهرة، دار الجيل للطباعة، د.ت.

(٩) _____، الجواب الشافي لمن سأل عن الدواء الشافي، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.

- (١٠) ابن القيم الجوزية، الروح، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.
- (١١) _____، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣م.
- (١٢) _____، صفات المنافقين، القاهرة، المكتبة القيمة، ١٩٧٩م.
- (١٣) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، تعريب أحمد أدريس، القاهرة، دار المختار، ١٩٧٧م.
- (١٤) _____، الخلافة والملك، تعريب أحمد أدريس، الكويت، دار القلم، ١٩٧٨م.
- (١٥) _____، نحن والحضارة الغربية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
- (١٦) أبو الحسن الندوي، الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٦م.
- (١٧) _____، الصراع بين الإيمان والمادية، الكويت، دار القلم، ١٣٩٠هـ.
- (١٨) _____، ماذا خسر العالم باضطهاد المسلمين، الكويت، دار القلم، ١٩٧٧م.
- (١٩) أبو الحسن بن هذيل، عين الآداب والسياسة وزين الحسب والرئاسة، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٩م.
- (٢٠) أبو العز الحنفي، مختصر شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، د.ت.
- (٢١) أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٧٩م.
- (٢٢) أبو بكر الباقلاني، اعجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٧٨م.
- (٢٣) أبو بكر محمد الحسيني، كفاية الاختيار في حل غاية الاختصار، القاهرة، عيسى الحلبي، د.ت.
- (٢٤) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، وبهامشه التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، ١٩٠١م.

(٢٥) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين ومعه كتاب المغني عن حمل الاسفار للعراقي، وبهامشه تعريف الاحياء للشيخ عبد القادر العيدروس، والاملاء عن اشكالات الاحياء للغزالي، وعوارف المعارف للهروزي، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٣٩م.

(٢٦) _____، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، مكتبة الجندبي، د.ت.

(٢٨) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الحلبي، ط١، ١٩٣٧م.

(٢٩) أبو محمد بن عبد الله بن حميد السالمي، العقد الثمين، القاهرة، دار الشعب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٣٠) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ط١٢، ١٩٧٨م.

(٣١) أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي، بيروت، دار صادر، ١٣٧٩هـ.

(٣٢) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار صادر، ط١، ١٣٥٤هـ.

(٣٣) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بصحيح البخاري، تحقيق وتعليق طه عبدالرؤف سعد وآخرين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.

(٣٤) _____، مختصر الترغيب والترهيب، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت.

(٣٥) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الإيمان، القاهرة، مكتبة الإيمان، ١٣٩٩هـ.

(٣٦) أحمد بن حنبل، المسند وبهامشه منتخب كنز العمال من سنن الأقوال والأفعال، وضعه محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

(٣٧) أحمد بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة اصحاب الجحيم، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٣.

(٣٨) _____، الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية، تحقيق صلاح عزام، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٦م.

(٣٩) _____، الحسنة والسيئة، تحقيق محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧٢م.

- (٤٠) _____ ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١م.
- (٤١) _____ ، العبودية، القاهرة: المكتبة السلفية، ط٣، ١٣٩٨هـ.
- (٤٢) _____ ، العقيدة الواسطة، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٩٤هـ.
- (٤٣) أحمد حجازي، الخوارج الحروريون، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠م.
- (٤٤) أحمد راتب عرموس، الفتنة ووقعة الجمل، رواية سيف بن عمر الضبي الأسدي، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.
- (٤٥) أحمد رشيد، نظرية الإدارة العامة، العملية الإدارية في الجهاز الإداري، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
- (٤٦) _____ ، نظم الحكم والإدارة المحلية، القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٧٧.
- (٤٧) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٢م.
- (٤٨) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٧١م.
- (٤٩) أحمد عادل كمال، الطريق إلى المدائن، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٦م.
- (٥٠) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م.
- (٥١) أحمد فتحي بهنسي، موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٠.
- (٥٢) ادوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والانشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢م.
- (٥٣) إسحاق أحمد فرحان، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عمان، دار الفرقان، ط٢، ١٩٨٣م.
- (٥٤) إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٣.
- (٥٥) _____ ، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، ط٣، ١٩٨٠.
- (٥٦) _____ ، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ١٩٨١م.
- (٥٧) _____ ، قصص الأنبياء، الأسكندرية: دار القادسية، د.ت.

- (٥٨) _____ ، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، القاهرة: المكتبة القيمة، د.ت.
- (٥٩) إسماعيل صبري مقلد، الاستراتيجية والسياسة الدولية، المفاهيم والحقائق الأساسية، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، ١٩٨٥م.
- (٦٠) _____ ، العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٩م.
- (٦١) أ. ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي القاهرة: المكتبة السلفية، ط٤، ١٣٩٨هـ.
- (٦٢) أميرة مشهور، تنمية المال في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادي، الكتاب الثالث، مايو ١٩٨٨.
- (٦٣) أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، القاهرة، الإدارة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٧م.
- (٦٤) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام، بيروت: دار التعارف، ١٩٧٨.
- (٦٥) باول شمتز، الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة محمد شامة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٤م.
- (٦٦) بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، ١٩٨٥م.
- (٦٧) بدر الدين العيني، عمدة القارى، شرح صحيح البخاري، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.
- (٦٨) توفيق محمد سبع، قيم حضارية في القرآن الكريم، القاهرة: مجمع البحوث والشئون الإسلامية، ١٩٧٢.
- (٦٩) توفيق مرعي. و أحمد بلقيس، الميسر في علم النفس الاجتماعي، الأردن، دار الفرقان، ١٩٨٤م.
- (٧٠) تومس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم وآخرون، القاهرة، دار النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٧م.
- (٧١) جاد الحق علي جاد الحق، الفقه الإسلامي، مرونته وتطوره، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٧م.

(٧٢) جاك لوب، العالم الثالث وتحديات البقاء، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٠٤، أغسطس ١٩٨٦م.

(٧٣) جلال الدين السيوطي، الاشباه والنظائر، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٥٩م.

(٧٤) _____، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٦٤م.

(٧٥) _____، جمع الجوامع، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

(٧٦) جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م.

(٧٧) جمال الدين محفوظ، المدخل إلى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، ط٢، ١٩٧٦م.

(٧٨) جمال الدين محمود، الإسلام وقضية السلام والحرب، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٠.

(٧٩) الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، وفي ذيله تلخيص المستدرک للذهبي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨-١٩٧٨.

(٨٠) حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١.

(٨١) _____، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق، القاهرة، دار الشعب، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

(٨٢) _____، نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠م.

(٨٣) _____، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي أقيمت على طلبة كلية الاقتصاد، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠.

(٨٤) _____، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.

(٨٥) حسن الترابي، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٤٠٤-١٩٨٤.

- (٨٦) _____، تجديد الفكر الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر،
١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- (٨٧) حسن الشرقاوي، التربية النفسية في المنهج الإسلامي، مكة، إدارة الصحافة
والنشر، رابطة العالم الإسلامي، صفر ١٤٠٥هـ، نوفمبر
١٩٨٤م.
- (٨٨) حسن صالح العناني، المسؤولية في الإسلام والتنمية الذاتية، المملكة العربية
السعودية، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠م.
- (٨٩) حسن ضياء الدين عمر، وحي الله، مكة المكرمة، إدارة الصحافة برابطة العالم
الإسلامي، ١٩٨٤م.
- (٩٠) حسنى محمود جواد الكريم، محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، القاهرة، دار
الاعتصام، ١٩٨٤.
- (٩١) حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥م.
- (٩٢) _____، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة:
مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦.
- (٩٣) _____، نظام الحزب الواحد في إفريقيا بين النظرية والتطبيق، القاهرة،
مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.
- (٩٤) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة المتنبي،
١٩٨١.
- (٩٥) خالص جليبي، ظاهرة المحنة، محاولة لدراسة سننية، الكويت، دار القلم، ١٤٠٠هـ،
١٩٨٠م.
- (٩٦) خميس البكري، رشدي فكار في حوار متواصل حول قضايا تراث المسلمين،
القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٨٨م.
- (٩٧) دانييل دينيت، الجزية في الإسلام، ترجمة فوزي فهمي جواد الله، بيروت، مؤسسة
فرانكلين، ١٩٦٠م.
- (٩٨) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني،
بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- (٩٩) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر:
الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

- (١٠٠) رضا صابر محمد دياب حسين، الخلافة ونظام الحكم في الدولة الإسلامية، القاهرة، دار الانصار، ١٩٨٠م.
- (١٠١) رفاعي سرور، حكمة الدعوة، القاهرة: مكتبة وهبة، بدون.
- (١٠٢) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، أعداد وتقديم حسن حنفي، د.ت، ١٩٧٩.
- (١٠٣) _____، الجهاد الأكبر، ترجمة حسين كوراني، بيروت، المدار الإسلامية، ١٩٨٧م.
- (١٠٤) رؤوف شلي، الدعوة الإسلامية، القاهرة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٨م.
- (١٠٥) _____، المجتمع العربي قبل الإسلام، دراسة في مرحلة التمهيد للدعوة الإسلامية، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٧م.
- (١٠٦) زكريا البري، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- (١٠٧) زهير الاعرجي، الشخصية الإسلامية مؤسسة إعلامية، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢م.
- (١٠٨) زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- (١٠٩) سالم البهنساوي، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٦م.
- (١١٠) سعيد القحطان، الولاء والبراء، الرياض، دار طيبة، ١٤٠٢هـ.
- (١١١) سعيد حوي، الإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت.
- (١١٢) سميح عاطف الزين، السياسة والسياسة الدولية، بيروت، دار الكتب، د.ت.
- (١١٣) سمير محمد حسين، الاعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤.
- (١١٤) سيد سابق، فقه السنة، القاهرة: مكتبة المسلم، د.ت.
- (١١٥) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.
- (١١٦) _____، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ١١، ١٤٠٢هـ.
- (١١٧) _____، مقومات التصور الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م.

- (١١٨) _____ ، نحو مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٩م.
- (١١٩) سيد عبد الحميد مرسي، النفس المطمئنة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٣م.
- (١٢٠) سيد عبدالمجيد بكر، الأقليات المسلمة في آسيا وأستراليا، مكة: إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣.
- (١٢١) سيد عبد المطلب غانم، المحليات، دراسة مقارنة في الإدارة والنظم المحلية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١م.
- (١٢٢) شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- (١٢٣) شهاب الدين محمد بن احمد الابشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف - وبهامشه ثمرات الأوراق في المحاضرات لأبي بكر الحموي الحنفي، بيروت: دار الامم للطباعة، د.ت.
- (١٢٤) الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي، الخرطوم، منشورات الأمة، د.ت.
- (١٢٥) صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، بيروت، دار الاضواء، ١٩٨٥م.
- (١٢٦) صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، الأسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت.
- (١٢٧) صلاح الدين المنجد، النظم الدبلوماسية في الإسلام، بيروت: دار الكتاب، ١٩٨٣م.
- (١٢٨) صلاح نصر، الحرب النفسية، معركة الكلمة والمعتقد، القاهرة، دار القاهرة للطباعة، ١٩٦٧م.
- (١٢٩) صديق حسن القنوجي البخاري، العبرة مما جاء في الغزو والجهاد والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- (١٣٠) طه جابر فياض العلوانسي، أدب الاختلاف في الإسلام، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد التاسع، ١٤٠٥هـ.
- (١٣١) _____ ، المسلمون والبديل الحضاري، الولايات المتحدة الأمريكية، انديانا، رابطة الشباب المسلم العربي، ١٩٨٨م.

(١٣٢) عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديموقراطية، القاهرة، بيروت، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥م،

(١٣٣) عباس منصور السكسكي، البرهان في عقائد الأديان، تحقيق خليل أحمد إبراهيم، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٨٥م.

(١٣٤) عباس محمود العقاد، ذو النورين، القاهرة، دار العروبة، د.ت.

(١٣٥) عبد الحميد أبو المكارم، الأدلة المختلف فيها واثرها في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار المسلم، ١٩٨٣م.

(١٣٦) عبد الحي الكنانى، نظام الحكومة النبوية بالتراتب الإدارية، بيروت، دار الكتاب، د.ت.

(١٣٧) عبد الخالق النواوى، العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤م.

(١٣٨) عبد الرحمن بن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، تقديم وتعليق أسامة عبد الكريم الرفاعي، دمشق: دار إحياء علوم الدين للتأليف والطباعة، ١٣٩٤هـ.

(١٣٩) _____، تليس ابليس، القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت.

(١٤٠) _____، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق فؤاد عبدالمنعم ومحمد السيد الصفاوي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.

(١٤١) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٩هـ.

(١٤٢) _____، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت.

(١٤٣) عبد الرحمن بن شهاب بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، د.ت.

(١٤٤) _____، ورثة الأنبياء، تحقيق أشرف عبد المقصود، القاهرة، مكتبة التراث، ١٤٠٧هـ.

(١٤٥) عبد الرحمن بن علي بن الدبيع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٣٥٣هـ، ١٩٤٣م.

- (١٤٦) عبدالرحمن عبدالخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: الدار السلفية، ١٣٩٥هـ.
- (١٤٧) _____، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة الصحوة، ١٩٨٥.
- (١٤٨) عبد الرحمن الشيرازي، المنهج المسلك في سياسة الملوك، تحقيق علي عبد الله الموسى، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
- (١٤٩) عبد العال سالم، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢م.
- (١٥٠) عبد العزيز بن باز، مجموعة فتاوي ومقالات، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٧م.
- (١٥١) عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٤م.
- (١٥٢) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٩٨٦م.
- (١٥٣) عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.
- (١٥٤) _____، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- (١٥٥) عبدالقادر هاشم رمزي، الدراسات الإسلامية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- (١٥٦) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة صبيح، د.ت.
- (١٥٧) عبدالكريم زيدان، احكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، بغداد، مكتبة القدس، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- (١٥٨) _____، أصول الدعوة، الأسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ١٩٧٦.
- (١٥٩) _____، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بغداد، مؤسسة الرسالة، ومكتبة القدس، ١٩٧٦م.

- (١٦٠) عبد الله بن أحمد قادري، الإسلام وضرورات الحياة، جلد: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٦.
- (١٦١) عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، العراق، وزارة الإعلام، ١٩٧٧م.
- (١٦٢) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه، المغنى، ويليهِ الشرح الكبير على متن المقنع لابي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن أحمد بن قدامه، القاهرة، مكتبة المنار، ١٣٤٦هـ.
- (١٦٣) عبد الله التليدي، أسباب هلاك الامم وسنة الله في القوم المجرمين والمنحرفين، بيروت، دار البشائر، ١٩٨٦م.
- (١٦٤) عبد الله عزام، الجهاد، آداب وأحكام، د.ت. ١٩٨٧م.
- (١٦٥) عبد الله نجيب سالم، نحو كلمة سواء حوار كريم، الكويت، وزارة الاوقاف، ١٩٨٥م.
- (١٦٦) عبد اللطيف مشتهري، الإيمان والمؤمنون، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت.
- (١٦٧) عبد اللطيف محمد العبد، موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من أهل العقائد الآخري، القاهرة، مطابع مذكور، ط١، ١٣٩٧، ١٩٧٧م.
- (١٦٨) عبد المجيد النجار، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، تونس، منشورات مطبعة الجنوب، ١٤٠٠هـ، ١٩٧٩م.
- (١٦٩) عبدالمجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، القاهرة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، كتاب الأمة رقم ٢٢، ١٤١٠هـ-١٩٨٩.
- (١٧٠) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد فهمى السرجاني، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- (١٧١) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، القاهرة، دار الانصار، ١٩٧٧م.
- (١٧٢) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، ط١٠، ١٩٨٤.
- (١٧٣) علاء الدين أبي بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.

(١٧٤) علاء الدين على المتقى بن حسام الهندى، كنز العمال، تحقيق الشيخ بكري حياتى والشيخ صفوت السقا، حلب: مكتبة التراث الإسلامى، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

(١٧٥) علي بن أحمد الواحدى النيسابورى، اسباب النزول وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبى القاسم هبة الله بن سلام، القاهرة، مكتبة المتنبى، دمشق، مكتبة سعد الدين، د.ت.

(١٧٦) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.

(١٧٧) علي بن حبيب الماوردى، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣-١٩٧٣.

(١٧٨) _____، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط٣، ١٩٧٣م.

(١٧٩) _____، قوانين الوزارة، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، محمد سليمان داود، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.

(١٨٠) علي حسب الله، اصول التشريع الإسلامى، القاهرة، دار المثقف العربى، ١٩٨٢م.

(١٨١) علي حسنى الخربوطلى، الخلافة، بيروت، للطباعة، ١٩٦٩م.

(١٨٢) علي عبد المعطى، محمد جلال شرف، خصائص الفكر السياسى فى الإسلام وأهم نظرياته، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٧٥م.

(١٨٣) عنادالدين خليل، حول اعادة تشكيل العقل المسلم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ.

(١٨٤) _____، دراسة فى السيرة، المنصورة: دار الوفاء، د.ت.

(١٨٥) _____، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

(١٨٦) عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل، وبهامشه كتاب الانصاف لابن المنير، القاهرة، المطبعة البهية، ١٩٢٥م.

- (١٨٧) عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الثامن، ١٤٠٥هـ.
- (١٨٨) عمر عودة الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.
- (١٨٩) فاروق أحمد دسوقي، مفاهيم قرآنية، حقيقة الإنسان، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- (١٩٠) فاروق أحمد دسوقي، مقومات المجتمع المسلم، الاسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٣.
- (١٩١) فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٨٥م.
- (١٩٢) فرانسيس مورلايه وجوزيف كولير، صناعة الجوع، خرافة الندرة، ترجمة أحمد حسان، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، عالم المعرفة، العدد الثالث والستون، ١٩٨٣م.
- (١٩٣) فيصل مولوي، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، بيروت: دار الرشد الإسلامية، ١٩٨٧.
- (١٩٤) القاسم أبو عبيده، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١.
- (١٩٥) قدامه بن جعفر، السياسة من كتاب الخراج، تحقيق مصطفى الحيارى، الأردن، الجامعة الأردنية، ١٩٨١م.
- (١٩٦) القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق إبراهيم يوسف، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥م.
- (١٩٧) كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م.
- (١٩٨) كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٨٩-١٩٧٠.
- (١٩٩) كمال محمود المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧.
- (٢٠٠) ل. أ سيدو، تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٩م.

- (٢٠١) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت: دار صادر، د. ت.
- (٢٠٢) _____، الموظأ، صححه محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دار الشعب، د. ت.
- (٢٠٣) مالك بن نسي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- (٢٠٤) _____، مشكلة الثقافة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- (٢٠٥) المبارك بن محمد بن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر وبهامشه مفردات الراغب الأصفهاني، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣١٨ هـ.
- (٢٠٦) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٧ م.
- (٢٠٧) محمد أبو زهرة، نظرية الحرب فى الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦١.
- (٢٠٨) محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- (٢٠٩) محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: بروفيسنال للإعلام، ١٩٨٧ م.
- (٢١٠) محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، القاهرة، المطبعة الكبرى الاميرية، ١٣٢٤ هـ.
- (٢١١) محمد أنيس عبادة، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٦ م.
- (٢١٢) محمد الصادق عرجون، سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م.
- (٢١٣) محمد الصادق عفيفي، الفكر الإسلامي، مبادئه، مبادئه، قيمه، اخلاقيات، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٦ م.
- (٢١٤) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط١، ١٩٧٨.
- (٢١٥) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، ط١، ١٩٦٨.

- (٢١٦) محمد المبارك، نحو وعي إسلامي جديد، القاهرة: دار الفكر، د.ت.
- (٢١٧) _____، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت.
- (٢١٨) محمد باقر الصدر، منابع القدوة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار المعارف، ١٩٧٩م.
- (٢١٩) _____، نظام العبادات في الإسلام، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ط١، ١٤٠٤هـ.
- (٢٢٠) محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠.
- (٢٢١) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٥٣ - ١٩٣٤م.
- (٢٢٢) محمد بن أحمد الصالح، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، الرياض: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٥م.
- (٢٢٣) محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير بشرح السرخسي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد أبو زهرة، مصطفى زيد، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨.
- (٢٢٤) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٧.
- (٢٢٥) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، حققه محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- (٢٢٦) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار التحرير، ١٣٣٨هـ.
- (٢٢٧) محمد بن سعيد بن رسلان، فضل العلم وآداب طلبه وطرق تحصيله وجمعه، القاهرة، دار العلوم الإسلامية، ١٩٨٧م.
- (٢٢٨) محمد بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل. وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، طرابلس: مكتبة النجاح، د.ت.
- (٢٢٩) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٧٦.

- (٢٣٠) محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات والرسالة المفيدة، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث، ١٩٨٨م.
- (٢٣١) محمد بن علي الشوكاني، طلب العلم وطبقات المتعلمين، القاهرة: دار الأرقم، د.ت.
- (٢٣٢) _____، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، القاهرة، مكتبة المسلم، د.ت.
- (٢٣٣) محمد بن مفلح، الفروع وبهامشه تصحيح الفروع للمرداوي، مراجعة سليمان المرادوي، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٧م.
- (٢٣٤) محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي: مشكلاته وأهدافه، بيروت: دار البداية للنشر والإعلام، ١٩٨٢.
- (٢٣٥) محمد حسين هيكل، عثمان بن عفان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩م.
- (٢٣٦) محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعصر النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٦م.
- (٢٣٧) محمد جميل غازي، الصوفية، القاهرة، المركز الإسلامي العام لدعاة التوحيد والسنة، ١٩٨٠م.
- (٢٣٨) محمد جواد مغنية، شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٧٨م.
- (٢٣٩) محمد حسن بريغش، ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤.
- (٢٤٠) محمد حسنين مخلوف، القول المبين في حكم المعاملة بين الأجنب والمسلمين، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- (٢٤١) محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، القاهرة: دار الاعتصام، ط١، ١٩٧٨.
- (٢٤٢) محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، بيروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- (٢٤٣) _____، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٧.
- (٢٤٤) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن للشيخ محمد عبده، القاهرة، دار المنار، ١٣٥٠هـ.

- (٢٤٥) _____ ، الوحي المحمدي، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، ط٦،
١٩٥٦م.
- (٢٤٦) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت:
مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧.
- (٢٤٧) _____ ، على طريق العودة إلى الإسلام، بيروت، مؤسسة
الرسالة، ط٢، ١٩٨٢م.
- (٢٤٨) _____ ، من أسرار المنهج الرباني، بيروت: مؤسسة
الرسالة، ١٤٠٤-١٩٨٤.
- (٢٤٩) _____ ، منهج الحضارة الانسانية في القرآن، دمشق: دار
الفكر، ط١، ١٩٨٢.
- (٢٥٠) _____ ، منهج تربوي فريد في القرآن، بيروت: مؤسسة
الرسالة، دمشق: مكتبة الفارابي، ١٩٨٣.
- (٢٥١) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م.
- (٢٥٢) _____ ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق،
١٩٨٩م.
- (٢٥٣) محمد شمس الحق العظيم أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بشرح ابن
قيم الجوزية، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٨م.
- (٢٥٤) محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة:
المكتب المصري الحديث، ١٩٨٩.
- (٢٥٥) محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية،
بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
- (٢٥٦) محمد عبد المنعم القيبي، عقيدة المسلمين والعقائد الباطلة، القاهرة، المجلس
الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- (٢٥٧) محمد عبد الله السمان، محنة الاقليات المسلمة في العالم، القاهرة: الأمانة العامة
للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٨٧.
- (٢٥٨) محمد عبد الله دراز، المسؤولية في الإسلام، القاهرة، المكتب الفني للنشر،
١٩٦٠م.

- (٢٥٩) _____ ، دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة، ترجمة عبد الصبور شاهين، السيد محمد بدوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- (٢٦٠) محمد عبد الواحد بن الهمام، شرح فتح القدير، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م.
- (٢٦١) محمد علي الحسن، العلاقات الدولية في القرآن و السنة، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٨٢.
- (٢٦٢) محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دمشق، مكتبة الغزالي، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان، ١٩٨١م.
- (٢٦٣) _____ ، روائع البيان، تفسير آيات الأحكام من القرآن، دن، د.ت.
- (٢٦٤) محمد عمارة، الاستقلال الحضاري، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦م.
- (٢٦٥) _____ ، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر، ١٩٨٨م.
- (٢٦٦) محمد فتحي عثمان، الدين للواقع، القاهرة، المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩م.
- (٢٦٧) _____ ، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥.
- (٢٦٨) _____ ، حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الوضعي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- (٢٦٩) محمد فوزي العنتيل، التربية عند العرب، مظاهرها وأجهتها، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م.
- (٢٧٠) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨٢.
- (٢٧١) _____ ، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٢.
- (٢٧٢) محمد محمد أبوشهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤.

- (٢٧٣) محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م.
- (٢٧٤) _____، تحليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١.
- (٢٧٥) محمد ناصر، اختاروا احدى السبيلين الدينية أو اللادينية، السعودية، الدار السعودية للنشر، ط٥، ١٩٨٥م.
- (٢٧٦) محمد نعيم ياسين، الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقضه، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت.
- (٢٧٧) محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، القاهرة، مكتبة الدعوة، ١٣٩٩هـ.
- (٢٧٨) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢.
- (٢٧٩) محمود خيرى عيسى، بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٤.
- (٢٨٠) محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، القاهرة: مطبعة المدني، ط٢، ١٩٧٢.
- (٢٨١) محمود مطلوب، أبو يوسف حياته وأثاره وآراؤه الفقهية، بغداد، مطبعة السلام، ١٩٧٢م.
- (٢٨٢) مختار عبد العليم، الإسلام ونهضة تشريعية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٦٤م.
- (٢٨٣) مصطفى السباعي، السنة ومكائنها في التشريع الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.
- (٢٨٤) _____، اشتراكية الإسلام، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢.
- (٢٨٥) مصطفى العوجي، الأمن الاجتماعي، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٣م.
- (٢٨٦) مصطفى بن محمد الورداني، النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين، بأهل الذمة والكفار، تحقيق طه جابر العلوانى، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، د.ت.
- (٢٨٧) مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، الإسكندرية، دار الدعوة ١٩٨٥م.

(٢٨٨) _____ ، الخوارج والأصول التاريخية لمسألة تكفير المسلم، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م.

(٢٨٩) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفى، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤.

(٢٩٠) مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

(٢٩١) _____ ، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧.

(٢٩٢) مصطفى محمد حسنين، السياسة الجنائية في التشريع الإسلامي، المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي - جامعة الإمام محمد بن سعود: إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤.

(٢٩٣) مقداد ياجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣.

(٢٩٤) _____ ، أهداف التربية الإسلامية وغايتها، الرياض: مطبعة القصيم، ط١، ١٩٨٦.

(٢٩٥) ملحم قربان، المنهجية والسياسة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.

(٢٩٦) _____ ، قضايا الفكر السياسي: القوة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.

(٢٩٧) مناع القطان، التشريع والفقهاء في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م.

(٢٩٨) _____ وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، المملكة السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٥م.

(٢٩٩) نبيل صبحي الطويل، الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد السابع، ١٤٠٤هـ.

(٣٠٠) تقولوميافيلى، الأمير، تعريف خيرى حماد، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، د.ت.

(٣٠١) همام عبدالرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد ١٦، المحرم، ١٤٠٨هـ.

(٣٠٢) وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي: المنهج والشروط، ترجمة محسن عثمان، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٢م.

(٣٠٣) وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨١.

(٣٠٤) _____، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.

(٣٠٥) يحيى بن شرف النووي، الأربعون النووية وشرحها، القاهرة، المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٩٥هـ.

(٣٠٦) _____، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تعليق رضوان محمد رضوان، القاهرة، مكتبة عمر بن الخطاب، د.ت.

(٣٠٧) _____، صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، القاهرة، المطبعة المصرية ومكبتها، د.ت.

(٣٠٨) يحيى هاشم فرغل، حقيقة العلمانية، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٩م.

(٣٠٩) _____، في مواجهة الإلحاد المعاصر وعقائد العلم، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٠م.

(٣١٠) يوسف بن عبدالبر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق محمد علي الجاوي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٣٨٠هـ.

(٣١١) _____، جامع بيان العلم وفضله، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٨.

(٣١٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١.

(٣١٣) _____، الرسول والعلم، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٤م.

(٣١٤) _____، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

(٣١٥) _____، حقيقة التوحيد، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٥م.

(٣١٦) _____، ظاهرة الغلو في التكفير، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٣٩٧هـ.

(٣١٧) _____، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الصحوة، ط١، ١٩٨٥م.

(٣١٨) _____ ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣.

(٣) الدوريات:

(١) أبو بكر حبريل، الدولة الإسلامية، مجلة الطليعة الإسلامية، العددان السابع والعشرون والثامن والعشرون، السنة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٢) أحمد البغدادي، مفهوم السياسة فى المجتمع الإسلامى من منظور الشريعة الإسلامية، مجلة الباحث، العدد الأول، السنة الثامنة، ١٩٨٦م.

(٣) أحمد العناني، تركيز الوعي الإسلامى، هدى الإسلام، المجلد السادس والعشرون، العدد الرابع، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٤) إسماعيل أحمد الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد الثالث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٥) إسماعيل راجي الفاروقى، الحضارة والفن، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٥، يناير - مارس ١٩٨١.

(٦) _____ ، جوهر الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السابع والعشرون، شعبان - شوال ١٤٠١ - يوليو - سبتمبر ١٩٨١.

(٧) _____ ، حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السادس والعشرون، جمادى الأولى، رجب ١٤٠١هـ.

(٨) السيد محمد محمود الهاشمي، النظرة الكونية أو الأساس العقائدي للإسلام، التوحيد، العدد الرابع، السنة الأولى، رمضان - شوال ١٤٠٣هـ.

(٩) توفيق يوسف، الدولة الإسلامية، مجلة الطليعة الإسلامية، العدد السابع عشر، السنة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٠) حامد زبيح، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلام، مجلة الموقف العربى، عدد سبتمبر ١٩٧٩.

(١١) حسن الترابي، من تراث الحركة الإسلامية المعاصرة، قراءة أصولية فى الفكر الإسلامى، الطليعة الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، رمضان ١٤٠٥ - يونية ١٩٨٥.

- (١٢) حسن سيد سليمان، الدولة والإصلاح في السياسة الشرعية، أضواء الشرعية، العدد الثاني عشر، ١٤٠١هـ.
- (١٣) حورية توفيق مجاهد، القوة: المحرك الرئيسي للعلاقات الدولية، مجلة الاقتصاد والإدارة، العدد الثالث، رجب ١٣٩٦هـ.
- (١٤) حيدر الكوفي، الوسيلة بين المكافيلية والإسلام، الحوار السياسي، العدد السابع، السنة الرابعة، ١٩٨٥م.
- (١٥) حسنين توفيق، الفكر العربي وإشكالية الأمن القومي، دراسة تحليلية نقدية، التعاون، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٨٦.
- (١٦) خالد إسحاق، الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية، المسلم المعاصر، العدد الثالث والعشرون، رمضان - ذو القعدة، ١٤٠٠هـ.
- (١٧) سعيد عبدالفتاح عاشور، أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، عدد يناير - مارس ١٩٨٢.
- (١٨) طارق البشري، أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية، الحوار، العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ.
- (١٩) عارف خليل أبو عيد، الدولة وأركانها بين الشريعة والقانون، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، السنة الأولى، رجب - ١٤٠٤ - إبريل ١٩٨٤.
- (٢٠) عبدالحميد بهجت فايد، الإدارة في الإسلام نماذج من الفكر والتطبيق، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادى الأولى - رجب ١٤٠٢هـ.
- (٢١) عبد الحميد أحمددي، معنى العبادة في القرآن الكريم بين التآلة والخضوع، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الحادي عشر السنة الخامسة، ١٩٨٨م.
- (٢٢) عبدالله عبدالمحسن التركي، بلاغ إلى الصفوة، المسلم المعاصر، العدد الثالث والأربعون، السنة الحادية عشر، رجب - رمضان، ١٤٠٥هـ.
- (٢٣) عبد المجيد النجار، الإنسان والكون في التربية القرآنية، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد الثاني، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

- (٢٤) علي بهشتي، الحكومة في الإسلام، ترجمة ناظم شيرواني، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان-شوال ١٤٠٤هـ.
- (٢٥) كمال عبداللطيف، الأمير: خطاب الحظ والقوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الرابع والعشرون، فبراير ١٩٨٣.
- (٢٦) محمد إحسان طالب، البعد غير الاخلاقي لأزمة الغذاء، الأمة، العدد الواحد والستون، المحرم ١٤٠٦هـ سبتمبر ١٩٨٥م.
- (٢٧) محمد تقي الجعفري، الحاكمة الإلهية، التوحيد، العدد الثاني، السنة الأولى، جماد الأول - جماد الآخر ١٤٠٣هـ.
- (٢٨) محمد نوري، الدولة الإسلامية: خصائصها ومميزاتها، التوحيد، العدد الثاني عشر، السنة الثانية، محرم - صفر ١٤٠٥هـ.
- (٢٩) محمد سعيد رمضان البوطي، البحث عن صيغة للتوفيق بين الحضارتين الإسلامية والغربية، الأمة، العدد الحادي والثلاثين، السنة الثالثة، ١٩٨٣م.
- (٣٠) محمد سليم العوا، بين الاجتهاد والتقليد، المسلم المعاصر، العدد الرابع، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥هـ.
- (٣١) _____، غير المسلمين والنظام الإسلامي، الحوار، العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع ١٩٨٧-١٤٠٧هـ.
- (٣٢) محمد شوقي الفنجرى، الإسلام والتنمية الاقتصادية، مصر المعاصرة، العدد ٣٨٣، يناير ١٩٨١م.
- (٣٣) محمد علي التسخيرى، الحكم والدولة، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان - شوال ١٤٠٤هـ.
- (٣٤) محمد فاضل الجمالي، نحو تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي، المسلم المعاصر، العدد الثاني والأربعون، ربيع الثاني، جماد الآخرة ١٤٠٤هـ.
- (٣٥) محمود ابو السعود، الاقتصاد في المذهبية الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد الرابع، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥م.
- (٣٦) محمد أبوليل، سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨.

(٣٧) منذر، النظام الاقتصادي الإسلامي، المسلم المعاصر، العدد العشرون، ذو القعدة- محرم ١٤٠٠هـ.

(٣٨) مقداد يالجن، خصائص التربية الإسلامية وميزاتها، المسلم المعاصر، العدد السادس، ربيع ثنائي - جماد الاخرة ١٣٩٦هـ، ابريل - يونيو ١٩٧٦م.

(٣٩) نبيل صبحي، المجتمعات المسلمة العطش، الأمة، العدد السابع والستون، رجب ١٤٠٦هـ.

(٤٠) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، المسلم المعاصر، العدد الثالث، رجب ١٣٩٥هـ، يوليو ١٩٧٥م، العدد الرابع- شوال ١٣٩٥هـ، أكتوبر ١٩٧٥م.

(٤١) ملف الأمن القومي العربي، الوحدة، العدد الثامن والعشرون، السنة الثالثة، يناير ١٩٦٧.

(٤٢) ملف الأمن القومي العربي، شئون عربية، العدد الخامس والثلاثون، يناير ١٩٨٤.

(٤٣) ملف الأمن والأمان، المنهل، العدد ٣٤٦، السنة الواحدة والخمسون المجلد السادس والأربعون، شعبان - رمضان ١٤٠٥هـ، مايو - يونيو ١٩٨٥م.

(٤) رسائل وأبحاث غير منشورة:

أ) الرسائل العلمية:

(١) إبراهيم سالم أبو محمد، "منهج الإسلام في تحقيق الأمن"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٢) أحمد جلال الدين عز الدين، الإرهاب الدولي وانعكاساته على الأمن القومي المصري رسالة دكتوراه غير منشورة أكاديمية ناصر العسكرية العليا-كلية الدفاع الوطني، ١٩٨٤.

(٣) أمية حسن أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٤) أحمد فؤاد رسلان، مفهوم الأمن القومي، دراسة في النظرية السياسية مع تطبيق ميداني على المجتمع المصري المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(٥) بكر مصباح تنيرة، التاريخ والتحليل السياسي: دراسة منهجية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٦م.

(٦) جلال عبد الله معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الائتمانية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٧) حمدي عبد الرحمن حسن، العسكريون والحكم في إفريقيا مع التطبيق على نيجيريا ٦٦ - ٧٩، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٨) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٩) سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

(١٠) _____، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م.

(١١) عبدالعزيز عبد الغني صقر، نظرية الجهاد في الإسلام: حول تأصيل المفاهيم والمقومات الأساسية في التعامل الدولي، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٣.

(١٢) عطا محمد حسن صالح زهرة، نظرية الأمن القومي في التقاليد الإسرائيلية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠.

- (١٣) ماجدة علي صالح، "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية"، رسالة ماجستير غير منشورة، بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٤.
- (١٤) محمود خليل، الأمن القومي العربي المصري وحرب أكتوبر، دراسة نظرية تطبيقية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدفاع الوطني، أكاديمية ناصر العسكرية العليا، ١٩٨٥.
- (١٥) مصطفى محمود منجود، "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد، ١٩٨٤.
- (١٦) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٨.
- (١٧) نيفين عبدالحالقي مصطفى، أبو نصر الفارابي، دراسة تحليلية لفكره السياسي - دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٧ م.

(ب) الأبحاث:

- (١) إبراهيم البشير، الاتجاه الايديولوجي كمنهج حضاري في التحليل السياسي المعاصر، بحث غير منشور قدم إلى ندوة "قضايا النهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم ١٥ - ٢٢ جماد الأولى ١٤٠٧ هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧ م.
- (٢) إبراهيم زيد الكيلاني، "القيم التربوية الإيمانية وأسس بناء الشخصية الإسلامية مظلة واسعة لتوحيد المسلمين"، بحث مقدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، عمان: جامعة السلطان قابوس، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨ - ٩-١٣ ابريل ١٩٨٨.
- (٣) حامد ربيع، التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام نظمها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٥-٨ مايو سنة ١٩٨١ م.
- (٤) _____، تطور الفكر السياسي: الفكر السياسي الإسلامي وعملية بناء الدولة العصرية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة.

- (٥) _____ ، نظرية الاتصال، نص المحاضرات غير المنشورة التي قراها على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ومعهد الإعلام ١٩٧٢-١٩٧٣م.
- (٦) _____ ، نظرية القيم، نص المحاضرات التي ألقيت على طلبة البكالوريوس والسنة الثالثة، علوم سياسية، ١٩٨٠-١٩٨١م.
- (٧) طه جابر العلواني، الفكر ووحدة الأمة الإسلامية، بحث غير منشور قدم إلى مؤتمر رابطة الشباب المسلم العربي الحادي عشر، أو كلاهما سني، في ١٤-١٨ جماد الأولى ١٤٠٩هـ، ٢٣-٢٧ ديسمبر ١٩٨٨م.
- (٨) عبد السمیع إمام، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، قدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- (٩) محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، محاضرات غير منشورة، ألقيت على طلبة دبلوم الدراسات العليا بقسم القانون العامة، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧.
- (١٠) محمد سعيد رمضان البوطي، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، بحث قدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم، ١٥-٢٢ جماد الأولى ١٤٠٧هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.
- (١١) _____ ، الاجتهاد، مجالاته حجته، وأقسامه، بحث غير منشور قدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، قسنطينة الجزائر، ٨-١٥ شوال ١٤٠٣هـ، ١٩-٢٦ يوليو ١٩٨٣م.
- (١٢) محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، المملكة العربية السعودية - وزارة الداخلية، الأمن العام، الإدارة العامة للتدريب، مطبعة الأمن العام، د.ت.
- (١٣) منى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، بحث غير منشور قدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم في ١٥-٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.
- (١٤) وهبة الزحيلي، المصالح المرسله عند الفقهاء، بحث غير منشور قدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ، ٩-١٣ أبريل ١٩٨٨م.

(٥) المعاجم والقواميس:

- (١) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠.
- (٢) أحمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة جمال للنشر، د.ت.
- (٣) الحسين بن محمد الدمغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٠ م.
- (٤) عبد الله بن محمد بن مكرم الانصاري (ابن منظور)، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.
- (٥) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، عيسى الحلبي، د.ت.
- (٦) المعجم الفلسفي، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

ثانيا: المراجع الاجنبية

(1) Books:

- (1) Abu Sulayman, Abdullhamid, the Islamic theory of Interntationl Relations: New Direction for Islamic Methodology, Herndon, (U.S.A) Interntationl Institute of Islamic Thought, 1987.
- (2) Ahmed, Khurshid & Ishag, Zafar, Islamic perspectives, Britain: The Islamic Foundation, 1979.
- (3) Ahmed, Mumtaz (ed), State Politics and Islam, U.S.A. American Trust Publications, 1408-1986 .
- (4) AlFaruqi, Ismail Raji (ed) Islamic Thought and Culture, Washington : International Institute of Islamic Thought, 1982.
- (5) _____, Tawhid: Its Implication For Thought and life, Herndon (U.S.A), International Institute of Islamic Thought, 1982.
- (6) _____, Al Faruqi L. Lanya, The Cultural Atlas of Islam, New York: Macmillan P.Company, London: Collier Macmillan Publishers, 1980.
- (7) Anderson, Charles. W, Statecraft- An Intorduction to Political choice and Judgement, New York, London: John Witey & Sons Inc, 1977.
- (8) Arnold, Thomas, The Caliphate, London: Oxford University Press, 1924.
- (9) Ayoob Mohammed (ed), Regional Security in the third World, Boulder, Colorado: Western Press, 1986.
- (10) Aziz, Muhammed A. The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'Aref Limited, 1975.

- (11) Banisadr, Abolhassan, the Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government, Translated From the Persian by Mohammad R. Chroon Purvate, Kentucky U.S.A.: Mazda Publishers, 1981.
- (12) Blaney, Harry Clay , Global Challenges, A World at Risk, New-York: Franclin Watts, 1979.
- (13) Barry, Norman, Introduction to Modern Political Theory, London: The Macmillan press , 1981.
- (14) Buzan, Barry, Peoples. States and Fear - Problem in International Relations, U.S.A.: The University of North Carolina Press, 1981.
- (15) Camilleri, Joseph A., Civilization in Crisis, Human Prospects in a changing World, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- (16) Cononally, William E., The Terms of Political Discourse, Princeton , New Jersey : princeton University Press, 1983.
- (17) Dashti, Ali, Twenty Three Years: A study of Prophetic Career of Mohammad, Translated from the Persian by F.R. Bagley, London: George Allen, 1984.
- (18) Denny, Frederick M. Islam and Muslim Community, San Francisco: Harrer Raw Publishers, 1987.
- (19) Djait, Hishem, Europe and Islam, Translated by Peter Heinegg, Los Anglos: University of Calefornia Press, 1985.
- (20) Dor, Gabriel Ben, State and Conflict in The Middle East, New York: Proeger Publisher, 1983.
- (21) Durithe, A.A, Historical Formation of Arab Nation, Translated by Lawrance L.Conrad, London: George Allen, 1987.

- (22) Eaton, Charles Le Gai, *Islam and The Destiny of Man*, New York: The Islamic Texts Society, 1985.
- (23) El Amin, Mustafa, *Al Islam, Christianity and free Masonry*, Jersey City: New Mind Production, 1985.
- (24) Esposito, L. John (ed), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, 1985.
- (25) Esslinger, William, *Politics and Sciences*, New York: Philosophical Library, 1957.
- (26) Farnsworth, Lee , W. & Gray , Richard. B., *Security in a World of Change- Readings*, Balmont California: Wood Woorth Pupliching Company, Inc. 1969.
- (27) Fahmy, Aly Mohammed, *Muslim's Sea Power*, Cairo: National Publication & Printing House, 1966.
- (28) Fisher, Sydney Netton, *The Middl East History*, London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1960.
- (29) Flathman, Richard E., *The Practice of Political Authority and Authoritative*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- (30) Gasteyger, Curt, *Searching for World Security*, New-York: St. Martin's Press, 1985.
- (31) Gauhar, Altaf (ed), *The challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe, 1979.
- (32) Glubb, S.R, *The Great Arab Conquests*, New Jersey: Prinitice Hall, 1963.
- (33) Hamidallah, Muhammed, *Muhammed Rasulullah*, Karachi Pakistan: Huzaiifa Publications, 1979.
- (34) Hanifi, M. Jamil, *Islam and The Transformation of Culture*, New York: Asia Publishing House Inc, 1974.

- (35) Heper, Metins & Israeli (ed), Islam and Politics in The Modern Middle East, New York: Martin`s Press. 1984.
- (36) Hourani, Albert, Europe and The Middle East, London : The Macmillan Press. LTD, 1980.
- (37) Hunter, T. (ed)., The Politics of Islamic Revivalism Diversity and Unity, Washington: The Center for Strategic and International Studies, 1988.
- (38) Iqbal, Afzal, The prophet`s Diplomacy, Massachutts: Claude, Stark , Co., 1975.
- (39) Jamillah, Marriam, Islam Versus Ahle Al Kitab- Past and Present, Lahore: El Matbaat U1 Arabia, 1983.
- (40) Kedourie, Eli, Islam in the Modern World and Other Studies, New York: Holt Rinehart and Winston, 1980.
- (41) Kennedy, Hugh, The Prophet and the Age of Caliphates, London: Longman, 1986.
- (42) Khadduri, Majid, The Islamic Law of Nations, Shaybanis, Siyar, Baltimore , (U.S.A) : the Johans Hopkins press, 1966.
- (43) Khan, Mohammed Asghar (ed), Islam, Politics and The State The Pakistanian Experience, Londeon: Zed Books LTD, 1985.
- (44) Kurdi, Abdelrahman Abdul, The Islamic State - A study Based on the Islmic Holy Constitution, London , New York: Mansell Publishing Limited, 1984.
- (45) Lambton, Ann K. S., States and Government in Medieval Islam, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- (46) Leiden, Carl (ed), The Conduct of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East, Texas: The University

of Texas press, 1966.

- (47) Malik, Charles (ed), God and Man in Contemporary Islamic Thought, Beirut: The American University of Beirut, 1972.
- (48) Martein, Richard (ed), Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson (U.S.A): The Univeresity of Arizona, 1985.
- (49) Morgan, Vienth W. (ed), Islam the Straight Path, New York: The Roland Press Company, 1985.
- (50) Mozaffari, Mehdi, Authority in Islam From Muhammed To Khomeini, New York: M. E. Sharpe, Inc, 1978.
- (51) Muir, S. William, The Caliphate-Its Rise, Decline and Fall, Beirut: Kharats, 1963.
- (52) Olson, William C. (ed), The Theory and Practice of International Relations, New Jersey: Englewood Cliffs, 1983.
- (53) Oppenheim, Flex E., Political Concepts, a Reconstruction Chicago : The University of Chicago Press, 1981.
- (54) Peretz, Don, The Middle East Today, New York: Yalt Rine, 1963.
- (55) _____, Moench. U. Richard & Mohsen, Safiah, Islam Legacy of the Past, Challenge of the Future, (U.S.A) : North River Press, 1984.
- (56) Pickles, Dorthy M., Introduction to Politics, London: University Paperback, 1969.
- (57) Ponner, E.Mc grow, The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981.
- (58) Proctor, J. Harris.(ed) , Islam and International Relations, New York: Frederick A.praeger, Publisher ,1965.
- (59) Pullapilly, Cyriac (ed), Islam in the Contemporary World, Indiana: Cross Roads Books, 1981.

- (60) Quraishi, M. Tariq, *Ridding the Spears: The contemporary Muslim World*, Maryland (U.S.A) : Amana Corporation, 1985.
- (61) Ranney, Astin (ed), *Essays on the Behavioral study of Politics*, Urbana: University of Illino Press, 1962.
- (62) Rao, V.Venkata, A. *History of Politcial Theories - Ancient and Medival*, Delhi: S. Chand Company, 1967.
- (63) Raseno, James (ed), *International Politics and Foreign Policy*, New York: The Free Press, 1969.
- (64) Roberts, Geoffrey K, *A dictionary of Political Analysis*, New York: St. Martins Press, 1971.
- (65) Saunders, JJ, *A History of Medival Islam*, London: Rautledge and Kegan, Paul Ltd, 1965.
- (66) Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- (67) Shaban, M.A, *Islamic History A New Interpretation*, Cambridge: The University Press, 1971.
- (68) Sherwani, Harron , Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1959.
- (69) Snow, Donal M, *National Security* New-York; St. Martin's Press, 1986.
- (70) Taheri, Amir, *Holy Terror, The Inside Story of Islamic Terrorism*, London: Hutchinson, 1987.
- (71) Taylor, Trevor, *Approaches and Theory in International Relations*, London: Longman, 1978.
- (72) Taylor, Rodney L & Frederick Denny (ed), *The Holly Book*, U.S.A.: University of South Carolina Press, 1985.

- (73) Weiss, Paul, *Howard A Perfect State*, New York: State University of New York Press, 1980.
- (74) Watt, W. Montgmy, *Muhammad At Meca*, Oxford: the Calender Press, 1953.
- (75) _____, *Muhammad At Medina*, Oxford: The Calender Press, 1950.
- (76) _____, *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1968.
- (77) Ye'or, Bat, *The Dhimmi: Jews And Christians Under Islam*, Translated from the French by David Littman, Rutherford Maidison: Fairleigh Dickinson University Press, 1985.

(2) Periodicals:

- (1) Al Faroqi, I. R., "Tawhid The Quintessence of Islam", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. VIII, No. 4, Summer, 1985.
- (2) Ali, Shawkat, "Ethical Dimensions of Administration in A Muslim State", *Hamdard Islamicus*, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979.
- (3) Benditt, "The Concept of Interest in Political Theory", *Political Theory*, Vol.3, No.3, August, 1975.
- (4) Burke, L., and Merlin Brinkeroff, "Capturing Charisma: Notes on an Elusive Concept", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No. 3, September, 1981.
- (5) Carfasteien, Robert, "The Legitimacy of Political Institutions", *Polity*, Vol. xiv, No.1, Fall, 1981.
- (6) Davies, Herry Wyn, "Creating Famines", *Inquiry*, March, 1986.
- (7) Danner, Fred M., "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *Muslim World*, Vol. xix, No.4, October, 1980.
- (8) Furghal, Mohammad H., "Islamic Ideology- Essence and Dimensions", *American Arab Affair*, No.4, Spring, 1983.
- (9) Fathi, Asghar, "The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No.2, June 1981.
- (10) Gay, M. E., "Measuring Conflicting Political Values, or How to Tell? Who Argues with Whom?", *Political Methodology*, Vol.1, No.2, 1984.
- (11) Kallos, Nicolae, "Political Values - Their Status and Social Function", *International Political Science Review*,

Vo1.3, No.2, 1982.

- (12) Karwat, "Political Values as Ideas of Social Needs", International Political Science Review, Vol. 3, No.2, 1982
- (13) Khan, Sadrudin Aga, "Islam and the West", The Islamic Quarterly, Vol. xxix, No.2, 1985.
- (14) Manzor, Parvez, "The Future of Ethics", Inquiry, June 1984.
- (15) Nassr, Syyed Hussain, "Morality and Conduct of Life in Islam," Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979.
- (16) _____, "What is Islam? The Perennial Answer of Islam", Studies in Comparative Religion, Vol. 2, No. 1, Winter 1968.
- (17) Oppenheim, Felix E, "Facts and Values in Politics: Are They Separable ? ", Political Theory, Vol.1, February, 1973.
- (18) _____, "National Interest, Rationality and Morality", Political Theory, Vol. 15, No. 3, August, 1987.
- (19) Parvent, Michcal, "Political Values and Religious culture Jews, Catholics and Protestants", Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.1.1, October, 1965.
- (20) Pross, Harry , "Hierarchy of Political Values and Their Communication", International Political Science Review, Vol. 3, No. 2, 1982.
- (21) Rahman, Hannah, "The Conflicts Between the Prophet and Opposition in Median", Der Islam, Band 62, Heft.2, 1985.
- (22) Robinson, Jean c., "Institutionalizing Charisma: Leadership, Faith, and Rationality in three Societies", Polity, Vol. xvIII , No.2, Winter, 1985.

- (23) Safwat, Safia M, "Offences and Penalties in Islamic Law" ,
Islamic Quarterly, Vol. XXVI, No.3, 1982.
- (24) Vlaehos, Georges C, "Pholosophie des Valeurs et Theories
Politiques" , International Political Science Review,
Vol.3, No. 2, 1982.

(3) Dissertations:

- (1) Al. Buraey, Muhammad Abdulla "Administration Development: An Islamic Perspective, The Possible Role of Islamists in Development of the Muslim World", Unpublished Dissertation, Department of Political Science, the University of North Carolina, 1981.
- (2) Deiranieh, Akram Raslan, The Classical Concept of State in Islam, Unpublished Dissertation, Department of Political Science, Howrd University Washington D.C., 1975.
- (3) Gaber, M. Hosny."The Early Islamic state with Special Reference to the Evolution of the Principles of Islamic International Law", The Faculty of the Graduate School of the American University, Washington D.C. , 1962.
- (4) Jitmoud, Linda K. Kolocotronis, "An Intellectual Historical Study of Islamic Jihad During the Life of Muhammad and in the Twentieth Century", Unpulished Dissertation, Department of Political Science, Ball State University Muncie Indiana, 1985.
- (5) Paydar, Manoucheher, "Aspect of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities", Unpublished Dissertation, Department of Political Science of Utah University, 1973.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- الوجيز في إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م . أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر . (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .
- نحو نظام نقدي عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصري ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزودة) ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- نحو علم الإنسان الإسلامي ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله ، الطبعة الأولى ، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .
- منظمة المؤتمر الإسلامي ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفاتر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م .
- تراثنا الفكري ، للشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزودة) ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .
- إصلاح الفكر الإسلامي ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م ، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي / الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر) ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغني عبد الخالق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م ، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزودة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مداورة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.



Fax: (91-11) 684-1104

Tel: (91-11) 630-989

New Delhi 100 025 India

P.O. Box 9725 Jamia Nagar

Genuine Publications & Meza (Pvt.) Ltd.

الهيئة :

مصر :
الهيئة للطباعة والنشر والتوزيع
7 شارع النهضة - القاهرة - الجيزة
تليفون : 3913688 (202)
تليفون : 340-9520 (202)

تليفون : 723276 (212-7)

البريد :

4 شارع الجمهورية
طرابلس للنشر والتوزيع

التليفون :

تليفون : 21665 LE
تليفون : 807779
تليفون : 1358888
الكتاب العربي للنشر
تليفون :

تليفون : 6-611420 (962)

تليفون : 6-639992 (962)

ص.ب. : 4344 - عمان

المعهد العالمي للكتاب الإسلامي

المملكة الأردنية الهاشمية :

تليفون : 1-463-3489 (966)
تليفون : 1-465-0818 (966)
ص.ب. : 100140 الرياض 11034
المعهد العالمي للكتاب الإسلامي
المملكة العربية السعودية :

Fax: (44-71) 272-3214

Tel: (44-71) 272-5170

London N4 2DA, U.K.

233 Seven Sister Rd.

Muslim Information Services

خدمات الإعلام الإسلامي

The Islamic Foundation
Markfield De'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicestershire, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

في أوروبا :

Fax: (317) 839-2511

Tel: (317) 839-9248

Indianapolis, IN 46231 U.A.S.

10900 W. Washington St.

Islamic Book Service

خدمات الكتاب الإسلامي

United Arab Bureau
P.O. Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

الكتاب العربي للنشر
في شمال أمريكا :

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية العالمية للكتاب الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
 - استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
 - إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
 - ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
 - عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIT WASH

هذا الكتاب

بعد الحديث عن مفهوم الأمن حديثاً عن الحياة كلها ، ذلك أنه مادة هذه الحياة ومصدرطمأنيتها واستقرارها ، وتوازن الكائنات فيها، وإن بدا أن ثمة صراعاً وتنافساً بينها، لأن الصراع والتنافس هما جوهر حركتها في عملية التسخير الإلهي للكون لخدمة الكائن المكرم عند الله ، ألا وهو الإنسان الذي خلق ليعبد الله حق عبادته، وليستعمر الأرض فيكون خليفة لله فيها آمن بأمان الله وبكل ما للأمن من معان يأتي في مقدمتها زوال الخوف والطمأنينة وعدم الخيانة والثقة.....إلخ.

ولقد تأكدت هذه المعاني جميعاً في حديث القرآن الكريم والسنة النبوية بطرق وأساليب شتى منها الدعوة إلى ربط مفهوم الأمن بالواقع وبخاصة الواقع السياسي الذي يستجيب للفطرة الاجتماعية في الإنسان بحيث يتجلى فيه نظام للحكم يصوغ المعاني المتعددة للأمن في صياغة شرعية تتفق ومقام القيام على أمر المسلمين بما يصلح شأنهم في الدنيا والآخرة .

ولقد برزت في عصر النبوة والخلافة الراشدة مفاهيم الأمن بصورة واضحة جلية متمثلة في تعاملات المجتمع السياسي ووظيفة الدولة الإسلامية . وفي العصور التالية شهدت انعكاساً لمفهوم الأمن نظراً للأحداث والاضطرابات التي شهدتها تلك الفترة.

ويتناول الكتاب الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن والركائز السياسية له وأهم مصادر تهديد الأمن في المجتمع والحفاظ على الوعي الأمني ودور الجهاد في الحفاظ على الأمن ، ويخلص الباحث إلى أن مفهوم الأمن في الإسلام ليس فقط المراد به الأمن السياسي ، بل هو مفهوم ذو طبيعة شاملة تحوى أبعاداً أخرى غير سياسية كأمن الفرد وأمن الجماعة وأمن الحكام والحكوميين وتحقيق المناخ الأمني اللازم لحركة المجتمع السياسي المسلم .